فلاسفة أيقظوا العالم

دكتور مصطفى النشار



١٩٨٨

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

فلاسفة أيقظوا العالم

تأليف
الدكتور مصطفى النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة والنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦٠

إهداء

الى شباب مصر والعالم العربى ٠ ٠ ٠

الذين كثرا ما يتساءلون عن جدوى الفلسفة ودورها الحضارى فى المجتمع ٠٠ والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم مستقبل الأمـــة ٠٠

مقـــدمة

دور الفلسفـة الحضارى

تشيع على السنة العامة وانصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها ان الفلسفة مجرد خيالات واضغاث أحلام ، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم . أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى انفسـهم التميز والسمو عن مواطنيهم ، وبدلا من ان يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم ، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لمـا يؤمنون به . وبعبارة واحدة ، انهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفسـهم بعد أن قطعوا اى ارتباط لهم بالواقع ! !

والحق ان ذلك الاتهام باطل ، وهو ان دل على شىء فانما يدل على أن أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شـيئا فارتاحوا لعبارة « بلاش فلسفة » ! ، وظنوا أنهم بذلك انما يحمون أنفسهم ومجتمعهم من « هم » الفكر و « خيالات » الفلاسفة .

واعتقد انه كلما زاد عـدد هؤلاء فى اى أمة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدم دورها فى صنع الحيـاة الأفضـل لابنائها وللبشرية . وليعذرنى القارىء فى استخدام تلك الألفاظ ، فلست اجد اكثر منها تعبيرا عما أعنى ، فالحضارة تقوم على دعائم اهمها الفلسفة والعلم والأخلاق . وأى أمة تملك الفلسفة (اى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) سـتكون لها فنونها وادابها الأصيلة ، كما سـتكون صاحبة رؤية علمية ، وكذلك سيتربى لدى ابناءها اخلاقا انسانية عظيمة

اما من ابداعاتهم السلوكية أو بالارتكاز على ما انزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من افعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض أو بينهم وبين الله ٠

وبالطبع فان هــذه الدعائم الحضارية انما تقترن دائما بالعمل ، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليونانى ، ولا قول بلا عمل كما اكد فقهاؤنا الاوائل استنادا الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » ، « ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا » ٠ فلابد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم ٠

اذن حينما تترك اى أمة الفكر جانبا وتحارب اصحابه ، فهى انما تعمد الى أن تكون امة بلا حضارة ، أمة كل همها ملء بطون ابنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الانسان من اجلة فقط ، والا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء ٠ انما الانسان هو الذى وعى منذ حضارته الأولى أنه انما خلق ليكون كائنا حضاريا ، خلق لينشىء مجتمعا به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنــون الى جانب الصنائع اليدوية المختلفة ٠

وانظر الى الانسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة والى يومنا هــذا ٠ وبالطبع فان معيار الحكم على الانسان ومدى رقيه وتقدمه انما يكون بمدى ســيطرته على الطبيعة ، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين !! ٠

قديما كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية ـ علمية ـ اخلاقية ـ دينية واكبها عملهم الدائب من اجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم ، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير ، فقد حولوا

المستنقعات حول مجرى النيل الى حقول خضراء ، واستأنسوا الوحوش الضارية ، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت او مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وانشأوا النظام السياسى بعد النظام الأسرى ، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولا ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك . وبلغت درجة اعجازهم الحضارى ان حاولوا قهر الموت من خلال ايمانهم العميق بضرورة الخلود وامكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط .. الخ .

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة ، فكرت وتأملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون ان تنشغل كثيرا بتسجيلها حولتها باصرار وبسواعدها الفتية الى انجازات عملية مازالت شاهدة الى اليوم على عظمة الانسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الابداع والبناء . وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة الى اقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر ، وتفاعل الانسان المصرى مع انسان وادى الرافدين ، والصين والهند وفارس ، واليونان .. الخ ، فأثر فيهم وتأثر بهم ، وأخذوا عنه وأخذ عنهم .

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية ، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية . واستطاعت بعد ذلك أن تبلور فكرتها الأساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير . لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة . ، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا . فلا أحد ينسى أسماء ايسخلوس ويوربيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين ، ولا أحد فى العالم يجهل اسماء فيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء . واذا كنا نعرف الى جانب هؤلاء وأولئك

بعض أسماء الحكام اليونانيين فاننا فى اغلب الاحوال لا نعرفهم الا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والآداب والفنون اليونانية ، لقد تمثلت قيمة الحضارة وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا اعظم صياغة علم وفكر عصرهم ، وعبروا عن منطق الفكر الانسانى تعبيرا معجزا سيطر على الفكر الغربى اكثر من عشرين قرنا من الزمان ٠

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الاسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الاسكندرية فى العصر الرومانى ، وكان ذلك مزيجا من ابداعات اليونانيين والشرقيين ، ولذلك لم يكن ازدهارا أصيلا فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان ٠ فهو أيضا نتاج فكر ، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة ما نستطيع أن نسميه حضارة الاسكندرية ٠

ان الحضارة الاسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط ، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود ، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)هو باعثها بما انزله الله عليه فى « القرآن الكريم » ٠ لقد كان جوهر الحضارة الاسلامية اذن هو الدين ، والدين الاسلامى لم يكن كالأديان السابقة وانما كان ما يميزه المنهج التجريبى ـ العقلى الذى كان جوهر دعوته ٠ فقد دعا الاسلام المسلمين الى أن ينتشرا فى الأرض يدعون الناس الى الدين الجديد واخلاق المساواة والحب والتقوى ٠ وفى نفس الوقت دعاهم الى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبى يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر ٠

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيدا ، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى ، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء ، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الاسلامى وفرض

سلطان الاسلام على العالم انذاك . والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد انها كلها كانت تؤرخ للانجازات الفكرية والعلمية والدينية ، اذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التاريخية مثل « الطبقات الكبرى » ، « طبقات الأطباء » ، « طبقات الفقهاء » ، « طبقات الشعراء » ، « طبقات النحويين » ، « طبقات اللغويين » ، « طبقات المتكلمين » ، « طبقات الصوفية » و « أخبار الحكماء » .. الخ . لقد ارتفع فكر الأمة الاسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، هـذا فى الوقت الذى لم يلتفت احد الى التاريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبى وقاص او عمر بن العاص او طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين ، فقد كان المؤرخ الاسلامى يعى تماما أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان انكار الذات . انهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلا سياسيا أو قائدا عسـكريا .

ان المسلمين الأوائل صناع الحضارة الاسلامية كانوا يعون أنهم قادرون بأصالتهم الفكرية ـ الدينية ان يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه ، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف ، اذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة الى السياسة والأخلاق وشرحوه وحللوه ثم تجاوزوه . ولذلك فقد تضاءلت عندهم اهميـة الحكام والقادة اذا ما قيست بمكانة واهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبو بكر الرازى وغيرهم من العلماء ، أو بمكانة واهمية ابن حزم أو ابن تيمية أو غيرهم من الفقهاء. أو بمكانة الكندى أو الفارابى أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة . ان مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقت مكانة من عاصروهم من الحكام ، بل على العكس لقد كانت عظمة هـذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب الى جواره من علماء وفلاسفة

وشعراء وفقهاء وبمدى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده ، فأين نحن من اولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما ، وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس والاجتهاد !! .

وقد تلقفت أوربا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر الحديث على اثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل واثناء ما يسمى بعصر النهضة الأوربية ، ولا شك أن معجزة الحضارة العربية ـ بتعبير سارتون فى تأريخه للعلم ـ قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة الأوربية وتوليد المنهج التجريبى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو كما اكد اتين جيلسون فى « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » .

لقد استطاعت اوربا أن تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ، وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث ، فيلسوفان هما ، رينيه ديكارت الفرنسى وفرنسيس بيكون الانجليزى . اما ديكارت فقد أعلن فى « مقال فى المنهج » أنه لن يقبل الا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة رياضية وعلى أساس من « الحدس » و « والاستنباط » الرياضيين . وذلك بعد أن قام فى « تأملاته » باثارة الشك فى كل شىء مفترضا ذلك الشيطان الماكر الذى يقلب له الحقائق ، ويشككه فى كل ما ورثه من افكار وعادات وتقاليد ، وحينما وصل الشك الى ذروته بالشك فى وجوده ووجود الله والعالم ، حينذاك تكشفت امامه أولى الحقائق البديهية ، هى أن ثمة كائنا موجود هو ذلك الكائن الشاك ، فانا أشك فانا افكر . اذن أنا موجود .وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى ، فمن وجود النفس ، اثبت وجود الله فوجود العالم والاشياء .ان قيمة ديكارت تكمن فى استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الانسان الأوربى فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر اليها بمنظور جديد . وقد جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى .

وعلى الجانب الآخر ، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لاخراج الانسان الأوربى من مرحلة الخلط بين الدين والعلم الى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين ۰ فالدين أساسه النقل عن الوحى وهو علاقة بين الانسان والله ، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق « التجربة » ۰ ولا تعارض بين هـذا وذاك ۰ ولقد نجح بيكون فى تخليص الانسان الأوربى من « الأوهام الاربعة » ۰ ووضع قدمه على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى عن طريق العلم التجريبى القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية ۰ فالعـالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفى أو الوحى الدينى ، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة ، واجراء التجارب المعملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر ۰ ولقد أصبح العلم التجريبى امرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون « الأورجانون الجديد » ۰ وشهد العصر نهضة علمية واسعة سـارت فى اتجاهين ، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبنيوزا وليبنتز ، واتجاه تجريبى بدأه بيكون ودعمه جون لوك وجون استيوارت مل ۰

واذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة ، فان غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسـفة السياسية حيث استشاط مكيا قيللى غضبا من تفكك ايطاليا ۰ فكتب « الأمير » ليضع أول لبنة فى بناء الفلسـفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة ، ودعم هـذا الفصل وأكد على ضرورته باصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو ۰ وشاركهم من فلاسفة هـذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو ۰

وعلى أساس تلك المبادىء الفلسفية الليبرالية التى نادت بالفصل بين الدين والدولة ، والفصل بين سلطات الدولة ، وطالبت بحرية المحكوم وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم ۰ كما نادت بالمساواة والاخاء الانسانى ، وحرية العقيدة والرأى ۰

وعلى أساس كل ذلك ، ومن اجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية ، والراسمالية الاقتصادية من خلال ما اعلنه الفلاسفة الليبراليون فى المبدأ الشهير « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر ٠٠ » الذى حوله الاقتصاديون أمثال آدم سميث صاحب « ثروة الأمم » وديفيد ريكاردو صاحب « مبادىء الاقتصاد » الى قوانين اقتصادية فتحت الآفاق للانتقال من عصر الاقطاع الزراعى الى عصر الراسمالية الصناعية والاقتصاد الحر ٠

وحينما تحولت الراسمالية الاقتصادية الى احتكارات سواء من الأفراد اصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرها بدات تظهر الدعوة الى الاشتراكية على استحياء الى ان جاء ماركس وانجلز وقدما اسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعمة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها ان قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية الكاملة ٠ كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الاقطاعى الى النظام الراسمالى ٠

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس الا ان اخذوا هذه المبادىء الماركسية واسسوا من خلالها اول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧ م ٠ وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للراسمالية الغربية التى اخذت تجدد نفسها يوما بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت اليها الماركسية ٠ فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الراسماليين والماركسيين سواء كان باديا على السطح او يدور فى الخفاء ، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الراسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايدلوجى وليس مجرد صراع سياسى او عسكرى ٠

ومن كل ذلك نخلص الى ما بدأنا منه ، ان الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى اى حضارة ، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد ، وصانعوا ذلك هم الفلاسفة . واذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فان الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسمار الأول فى نعش الحضارة ، فحينما نتساءل عن اسباب انهيار الحضارة أى حضارة ، ينبغى أن نعود دائما الى الجذور الفكرية لذلك . وسنجد انه نضوب معينها الفكرى . فحيما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين الى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين ، ينضب معين التجديد ، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئا فى جوهره وان طفى على السطح اخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة ، فان تلك نواتج النظريات العلمية الأصيلة السابقة . كما ينضب معين التجديد الدينى والأخلاقى فيصبح المتدينون اما متعصبين جامدين أو يتحللون من دينهم وان حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه . وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحسى .

أما الدليل على ذلك ، فانك واجده ان نظرت الى بدايات الانهيار فيما سبق ان أشرنا اليه من حضارات . فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطيع ان تلد اخناتون جديد ، حينما عادت الأمة المصرية تمجد الماضى وتقدسه فى صورة الايمان مرة أخرى « بأمون » والتعددية الالهية ، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة ، حينما أخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة .. الخ . ولم يكن كل ذلك يجدى أمام تحد عظيم أتاها من الأمة اليونانيـة الفتية التى كانت تخرج أنذاك من عباءة البدائيـة الى آفاق عصرها الفتى .

أما الحضارة اليونانية ، فقد خبت حينما لم تستطع ان تاتى بأرسطو آخر واكتفت بأن عاشت على أمجاد عسكرية حققها الاسكندر الأكبر ومات

قبل وفاة أرسطو بعام واحد ، خبت حينما جمدت عند امجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون أن تتقدم خطوة الى الأمام . وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد ابيقور وكريسبوس من الفلاسفة أو على يد اريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة ارسطو وظنوا انه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وان ضاقوا قليلا بما قدمه ارسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه افلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما . اذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار أول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية ، فتم التحول من مجد الفكر الى المجد الحربى ومنه الى التفكك والانهيار .

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الإسلامية ، اذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى ، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى « تهافت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » وقاموا يهيلون التراب على كل جديد اساسه العقل ، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية ، فكانت نكبة ابن رشد واحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليل على أن الأمة لم تعد تحتمل جراة الفيلسوف وعبقرية الفكرة . ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء الا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر ، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد ، فقد كان كالعملاق وسط قبيلة من الأقزام ـ على حد تعبير سارتون فى « مقدمة لتاريخ العلم » ـ ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر احياء فكرى جديد ، وقد كان ذلك سيؤدى حتما الى النهوض من تلك الهوة ، هوة الجمود السحيقة آنذاك . لكن هيهات لذلك أن يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالأزهر ، كما خلعوه أكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة .

لقد كانت بداية النهاية اذن حينما بدأ الأجداد يميلون الى الترديد ولا يقبلون الجديد ، حينما بدأوا ينزعون الى الشرح والتلخيص دون

الابداع والتفرد ، حينما بداوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهاد . وكان من الطبيعى اذن ان يصبحوا فريسة سـهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة ، والداخل لا يصنعه الا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ . وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكريه وترك العنان للاجتهاد والابداع .

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الرأسماليين أو لدى المـاركسيين ؟! لا .. ان الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقاتها من الحضارات ، مصير الانهار . فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها ، اذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى ، فان هـذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضـارة فتية مبدعة فى مجالات الفلسـفة والعـلم والأخـلاق والفن والسياسة .. الخ ، الى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المـادية التكنولوجية .

ومن هنا ، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى الى ان الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها ، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الدينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها . فهل نعى الدرس وننعم النظر ، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين !! .

ولنتذكـر ان الدعامـة الأولى للنهضـة الحضـارية المنتظرة هـى النهضـة الفكريـة من خـلال توليد فكر أصـيل واع بمتطلبات المرحلة الحـاليـة ، وتقديـم البديـل الروحـى - الأخـلاقـى لهذا الخـواء

وتلك المادية المتفشية فى بنية الغربى الآن • والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وانما من خلال الوعى الذى يتساوق فيه تنقية التراث وابراز جوهره الأصيل ، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها •

ومن هنا ، فان دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفا وليس تسلية ، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الانسانى والحضارة الانسانية • وأظننا قد ادركنا من قراءة السطور السابقة وسوف ندرك ذلك تفصيلا كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب أن الفلسفة ـ كما قال هيجل الفيلسوف الألمانى الكبير ـ هى عصرها ملخصا فى الفكر • وأنا أضيف الى تلك المقولة الشهيرة أن الفلسفة ان كانت اصيلة تكون أيضا ايذانا بميلاد عصر جديد •

ان الفلاسفة أيها السادة قوم ارقتهم دائما مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم ان يتغلبوا عليها ، وأن يقدموا لها الحلول واذا ما حدث أن استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة امام تطبيقها او الاستفادة منها ، فان هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر ، فمن اخص خصائص الفكرة الفلسفية انها فكرة متميزة اصيلة ان ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة ، فانها فى ذاتها صالحة للتامل والمناقشة فى اى زمان واى مكان ، صالحة لأن تكون نبراسا هاديا لمن يعانيها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة •

ان الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر ، واذا كان ابناء الأمة لا يعون ذلك فان الذنب ليس ذنب الفلاسفة ، بل انه فى أغلب الأحوال ذنب اولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شىء جاهزا دونما معاناة او جهد فكرى ، اذ لا شك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر ، ثم الخروج من مجرد الوعى الى تقديم الحلول لهو اصعب بكثير من ان يصنع الانسان صاروخا او يخترع قمرا صناعيا ، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة

فى عصر يكثر فيه من يعى الأهميـة النظرية للفلسفة والعلم . ثم ان الانتقال من مرحلة الوعى الفردى الى الوعى الجماعى باهميـة الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق . فالوعى العقلى يلهب الحس العملى ويدفعه لابداع كل جديد لأن الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل ، وتتحول فيه الكلمات الى دستور للعمل .

ان ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة ، كما يحدث فيما نشـهده الآن من تجارب حضـارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية ، والتجربة الصينية وغيرها من التجارب التى ستطفو اثار نموها وقوتها الحضارية قريبا وسنشهدها بعد ذلك .

وكل ما اتمناه أن يسفر هـذا الكتاب وأمثاله عن مكابدة اول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة ، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة ، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات .

والله المستعان

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول

اخناتون

الملك الفيلسوف ..

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد ، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعا مطلقا لسلطة الكهنة ، ظهر ملكها الفيلسوف « اخناتون » ليؤكد بظهوره دلالات عديدة . أولها : أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم « فرد » فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هـذه الكلمة من معان ، ففى ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الاله آمون ، وفى ظل السـيادة التامة لكهنته كان على هـذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا ــ نتيجة تأملاته الخاصة ــ جعله يصارع هـذه القوة العظمى ، قوة الكهنة رغم ما فى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودماثة خلق اخناتون .

وثانيها : أن عقيدة « التوحيد » نبت مصرى أصيل ، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية ، وحينما أسلمت تلك الكيانات الالهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم الها واحدا خلق كل شىء وهو يرعى ما خلق .

أما ثالث تلك الدلالات : فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت ابداعا مصريا ، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلانى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما ، ولا شك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفا فلسفيا فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد

لديه بأن عقيدته التوحيدية هى العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال . وقد اكتسب هـذا الموقف الفلسـفى أبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشـهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الاله وعالميته . وقبل أن ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هـذه الدلالات وغيرها لديه ، لنتساءل أولا عمن يكون هـذا الرجل ؟ !

أنه أحد الملوك العظام فى الاسرة الثامنة عشرة التى بدات حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدايتها بعام ١٥٧٥ ق.م. واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل اجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونا ، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث اعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هـذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعـارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية ، وبفضل شـجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من اعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وأحكام سيطرته على دولتـه

التى اتسعت من اقاصى النوبة الى اقاصى أسيا الغربية . وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع الى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الادارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق ، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط . وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر واليها ، فضلا عن افواج الارقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له أبلغ الأثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وجيرانها أنذاك(١) .

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم أمنحوتب الثالث والد أخناتون حكم مصر وهى تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها ، ولكنها فى عهده ركنت الى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون ، فقد هادنه ملوك الشرق وامراؤه وكثيرا ما ارسلوا اليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل ان يفيض عليهم بعطائه من الذهب . واكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة . ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من اميرات مصر وفتياتها رغم الحاحهم ، فقد كتب لملك بابل ردا على هذا الالحاح « لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية الى أى انسان »(٢) .

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون) . ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى الملك يعبرون فيها

عن حبهم وولائهم . وكان الملك كثيرا ما يركن الى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التى اسفرت فى مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له ، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزيرو ان استولى على بعض المدن وخربها وكتب الى الملك بأنه انما استولى عليها ليحميها من الحيثيين ، وخربها حتى لايستفيدوا منها وانه انما يتطلع الى رؤية وجه مولاه البهى .

لقد كانت هذه هى الصورة السياسية التى عايشها اخناتون قبيل حكمه وفى مطلع عهده بالحكم . اما الصورة الدينية فكانت تشير الى سيادة الاله آمون على الآلهة المحلية الأخرى نظرا لأن عبادته كانت مركزة فى مدينة طيبة التى كان ينتمى اليها فراعنة الدولة الحديثة ، ومن ثم كان من الطبيعى أن يتشيعوا لهذا الاله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس أحدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه فى اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة لآمون وانه يتقمص روح أبيه حين انجبه . وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وامنحوتب الثالث والداخناتون(٣) .

ترتب على هذا التمجيد لآمون ان ظهرت له نوعان من التسابيح ، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنه التوحيد . ونوع آخر اقترب به الى دائرة التوحيد . حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الاله المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شىء ، حال فيه ، فهو « اكبر من فى السماء ، أسن من فى الأرض ، رب الكائنات ، باق فى كل شىء » وهو كما تقول احدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ، واحد أبدعت الوجود .. يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرباب بمنطوق فمه ، واهب الحياة أسماك الماء والطير فى كبد السماء »(٤) .

لقد امن اتباع آمون اذن بواحدية الههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الأرباب الى جانبه · ولكن بعض المجددين سعوا الى تنزيهه تماما واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بامكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة · ولذلك حاولوا البدء بتحـديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تحديدهم فى اتجاهين · اتجاه لفظى حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم بانه هو الاله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا اذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط به آتون »(٥) · وشيئا فشيئا أصبح اسم « آتون » يتردد الى جوار اسم « آمون » ، وأصبح اتباع آتون يتنافسون مع اتباع آمون فى تجديداتهم فى عصر تحتمس الرابع الذى كان قد بدأ عهده باعلان انتسابه الى رب الشمس وادعى انه تراءى له فى رؤياه ، وأوصاه ان يرعى شئونه ، ولقد قال فيما بعد « انه يرى جميع العالم فى ساعة واحدة »(٦) ·

من كل ذلك يتضح لنا انه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر فى عصر أمنحوتب الثالث الدعوة الى عالمية الاله جنبا الى جنب مع عالمية الدولة المصرية ، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو « اله الشمس » وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة فى عصر امنحوتب الثالث هما « سوتى » و « حور » عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة اله الشمس :

« ··· هو الذى يرى ما خلق ،

والسيد الأحد الذى يأخذ جميع الأراضى اسرى كل يوم

بصفته واحدا يشاهد من يمشون عليها

مضىء فى السماء وكان كالشمس

وهو يخلق الفصول والشهور

فالحرارة حينما يريد ، والبرد عندما يشاء

فكل بلاد فى فرح عند بزوغه كل يوم لكى تسبح له »(٧)

وهنا نصل الى امنحوتب الرابع الذى تولى الحكم فى النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية أخرى ۰ وقد انحاز الملك الشاب الى مناصرة اتباع اله الشمس القديم ضد اتباع آمون وكهنته ولم يكن فى ذهنه آنذاك الثورة على آمون ، فلم يكن الاله الذى يناصره سوى « أمون رع » ولم يكن أمون رع سوى صورة جديدة لاله الشمس القديم ۰ ولذلك فهو لم يظن فى البداية انه انما يرتكب اثما بمناصرته لأمون رع ، ولكن كهنة أمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل(٨) ۰ فما كان منه الا ان اعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب (أى أمون راضى) الى اخناتون (أى المفيد لأتون) ابتعادا عن مظلة عقيدة « أمون » وتقربا الى « أتون » ۰ كما أصدر قرارا بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (أتون) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد أمون ، وأمر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بأنه « آتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والأرض » ۰

وقد جاهر أخناتون بعقيدته الجديدة فى العالم السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد اله الشمس برسمه فى هيئة طائر او حيوان أو انسان له رأس صقر يحمل فوق راسه قرص الشمس كما كان متبعا من قبل ۰ فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة

فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشـعة الشمس تنتهى بأيدى بشرية (٩) .

ومادام التحدى قد اصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ماعدا « أتون » الاله الواحد الأحد . لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لأتون ، أن يحولوا ايمانهم الى أفعال لصالح معتقدهم ، فبدأوا فى محو اسم أمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى الحقوها بتلك المبانى الجميلة . ولم يتوقفوا عند محو اسم أمون فقط ، بل حذفوا فى حالات كثيرة أسماء الآلهة الأخرى ، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور ، وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة ايزيس واوزوريس وحورس واتوم ومنتو وغيرهم . وكان الأكثر دلالة على ايمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد ان كانوا يحذفون كلمة آلهة أينما وجدوها ، فلم يعد مقبولا فى ظل الايمان باله واحد أن يكون هناك آلهة(١٠) . ومن ثم فقد أعلن اخناتون ايقاف كهنة أمون عن العمل ، وأعلن أن أمون اله زائف وأن عبادته الحاد(١١) .

ولم يبق الا ان يهجر أخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماما وليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة لملكه لا يسمح فيها بوجود اله سـوى « أتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه فى المنطقة التى تسمى الآن « تل العمارنة » وهى تتوسط مصر اذا قيست كل مساحتها . وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المسـتوى وجديدة ، وسميت آنذاك « أخت أتون » أو « اخيتاتون » (أى أفق الشمس (. وانتقل اليها الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنذ أن دخلها أخذ على نفسه عهدا بالا يغادرها طيلة حياته . وأصبح منـذ ذلك الوقت « العائش فى الحقيقة »(١٢) ، وبعد ذلك أطلق على نفسه ايضا « ذلك الذى يعرف اسم اتون » ، فهو اذن نبى هذا الدين ورسـول الاله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال « أتون » وينشر

عبادته فى انحاء البلاد ويجعل اسمه واضحا للناس لأن اباه الاله تجلى له وأعطاه هو وحده الحق فى فهم افكاره ومعرفة أسرار قوته(١٣) ٠

والآن لنسأل عن صفات هذا الاله وعن دعائم هذا الدين الذى كان اخناتون نبيه وناشره ؟!

ان اناشيد عديدة قد اكتشفت فى مقابر تل العمارنة ، اهمها النشيد الذى وجد مكتوبا على جدران مقبرة الكاهن « آى » وقد عزيت هذه الأنشودة فى حالات أربعة ـ كما يؤكد برستيد ـ الى اخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام « أمون » ٠

وقد صور اخناتون فيها الاله أتون فى اجمل صورة مجردة ، واختار الشمس رمزا له باعتبار ان الألوهية ـ فى رايه ـ تبدو أكثر ما تبدو فى الشمس فهى مصدر الضوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب أتون فيها قائلا :

« انت تشرق بجمالك يا « آتون » الحى ، يارب الأبدية

انك ساطع وقوى وجميل

وحبك عظيم وكبير

اشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملتهب يجلب الحياة الى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرضين »(١٤)

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر ان ما يقوله اخناتون ليس جديدا على ماعرف من قبله عن عبادة الاله أمون رع ٠ اذ تبدو أصالة التصور الاخناتونى فى اننا لم نعد نرى اى تجسيد مادى للاله ، فهو لم يعد يذكر فى أى مكان شيئا عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض ، بل لم يذكر كذلك فى اى مكان تستوى الشمس

ليلا بالضبط ، فهى ربما تكون فى العالم السفلى ، لكن ليس هناك اشارة صريحة للعالم الآخر(١٥) . كما أن الأصالة تبدو ايضا فى الصورة التى تغيرت اليها عبادة الاله ، فقد اصبح اسلوبا جديدا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية . وتتمثل اصاله فى ناحيتين . الأولى : أنه كان لزاما على المتعبد لأتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركا بالاله الحق الواحد الاحد وأن يكرس المؤمن بأتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية : ان عبادة آتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة ، فكلمة « آتون » نفسها تعنى « الحرارة الكامنة فى الشمس »(١٦)

ولنلاحظ مدى خصوصية اله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم فى الأبيات التى يقول فيها :

« انت خالق الجنين فى أحشاء المرأة

والذى يذرأ من البذرة اناسيا

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه

ومهدئا اياه حتى لا يبكى

مرضعا اياه حتى فى الرحم

وانت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل انسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته

فانت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة »(١٧) .

ولنلاحظ ايضا أن الاله هنا ـ كما يقول ارمان(١٨) ـ ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى ، يقوم هو به ، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شىء بدون معونة من احد . ولنترك التعبير عن ذلك لاخناتون حيث يقول فى انشودته :

« ايه أيها الاله الذى سـوى نفسه بنفسه

خالق كل أرض ٠٠ وبارىء كل من عليها

حتى الناس وكل قطعان المـاشية والغزلان

وكل الاشجار التى تنمو فوق التربة

فانها تحيا عندما تشرق عليهم

وانت الاب والام لكل من خلقته

وعندما تشرق فان عيونهم ترى بواسطتك »(١٩)

ولاشك ان كل ذلك يؤكد نقاء العقيـدة الاخناتونية ، فقـد أحكم اخناتون التصور الجديد للاله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الألوهيـة وضرورة وحـدانية الاله ٠ لكن شـاب هـذه الصـورة بعض القصـور والضعف ـ كما يدعى ارمان ـ حيث أصبح هذا الاله الواحد يتجلى على اشكال ثلاثة ٠ فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله « الاله الطيب الذى يحب الحـق ، سـيد السـماء والأرض أتـون الكبير الذى ينير القطرين »٠ ويظهر بجانبه شكل أخر لاله الشمس كما يعبد فى تل العمارنة « أتون الحى فى بيت أتون فى تل العمارنة » ٠ أما الشكل الثالث الذى تتجلى فيه الالوهية فهو الملك نفسـه ، ذلك الذى طرد الألهة الاخرى وأصبح من حقه أن يعبـد هو نفسـه كاله(٢٠) ٠

ويبدو ان ارمان يستند فى تقريره لمـا سـبق على بعض نقوش يقول أنها تصـور هـذه الاشـكال الثلاثة ممسكون جنبا الى جنب على أبواب المقابر ، كما يسـتند أساسا على قول اخناتون مخاطبا الاله :

« انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير فى اثر كل قدم ، لانك خلقت العالم

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلى والبحرى

العائش فى الصدق ، رب الارضين »(٢١) .

وفى اعتقادى ان ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الاولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة أسباب . أولها ، ان الاله ـ فى الأنشودة ـ مايزال واحدا ، وهذا يعنى ان الملك لم يجعل من نفسه الها يعبد ، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلا من الاشكال التى تتجلى فيها الوهية الاله . فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله . وكان ما اقره وميز به نفسه عن الاخرين من البشر انه أكثرهم معرفة بطبيعة الاله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول فى احدى تسابيحه :

« ليس هناك واحد آخر يعرفك الا « ابنك اخناتون »

لقد جعلته عليما بمقاصدك » .

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبيا لهذا الدين وناقلا لوحى الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك أن يكون شكلا من الأشكال التى يتجلى فيها الاله . ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفيا مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به .

ثانيا : أما عن بنوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجاراة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها اكثر افراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة . وعلى أى حال ، فقد ادرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعا منذ العصور السابقة ان يعترف بالملك كاله . ولكن هذه العادة لم تخرج أبدا عن مجال الالقاب والعبادات التقليدية »(٢٢) . وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون .

أضف الى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة

الخروج على كل التقاليد السابقة فى هذا الشأن ، فكان أول ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التى تملكته باعتباره واحدا من الشعب . كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على ان تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية .

وبالاضافة الى ما سبق ، فان الانشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماما ، اذ يقول عنها برستيد « انها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى ، كما يجب ألا ننسى ان البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة » من مذهب « آتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة »(٢٣) .

ولست أشك لحظة فى أن ايمان اخناتون بواحدية الاله ، وبصورته المجردة تلك ، والتى ارتفع به فيها الى أنقى صورة ، لم يأت مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون الى ماوراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض . وهذا التفكير وذاك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ . ولست أغالى ان قلت أن تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين . اذ لم تكن الالوهية ـ على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والما وراء ـ موضوعا لتفلسف هؤلاء الا فى عصر متأخر نسبيا ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحدد على يد أفلاطون ومن بعده ارسطو . لكن كان التصور الأفلاطونى ـ رغم سمو روحانيته وعقلانيته ـ متأثرا فى كثير

من الاحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والتصورات الشرقية من جهة ، كما كان مشـوبا بعقيدة التعدد عن جهة أخرى(٢٤) .

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التاليهى نحو الواحدية المطلقة ونفى التعدد الا أرسـطو ، وقد قـدم ذلك التصـور بعقلانية صارمة ليس فيها أى نزعة روحية أو شفافية صوفية(٢٥) .

وما أود تأكيده اضافة الى ما سبق ، أن الثورة الاخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسـعة غفـل الكثيرون عن التنبيه اليها . ان هـــذا المـوقف الفلسفى الفريد الذى وقفه اخنــاتون من ديانه عصره ، كان له نتائجه المهـامة .

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمــة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد . فقد فكر الملك الفيلسـوف فى أن يهجر عاصـمة الملك التقليـدية ويبنى عاصـمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة المثالية الفاضـلة « اخيتاتون » ، فكانت نموذجا معماريا مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكانا يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة .

أما عن أهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل ارجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح كما يعبد بالحقيقة . فقد اكتشـف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفان للسـماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل مكان . وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التى تعلو الأبواب كى تتخللها اشعة الشـمس . فلم يعـد المعبد اذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل .

بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم الى الاله الواحد الأحد الذى يستقر فى اسـمى مكان ٠ كذلك لم تعد الاضـاءة فى المعبد تتفاوت مع نهار مشرق الى عتمة تغشى بهـو الأعمدة الى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله ٠ بل لقد استلهم المهندسـون أراء اخناتون فى بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره السـاطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك ٠ وقد اختفت المسـلات والأصنام ، بل وتماثيل الملك من معابد اتون تماما(٢٦) ٠

وقد تزعم اخناتون بنفسـه مجالس الدعوة للاله وسلك سبيله الى قلوب اتباعه بالمنطق السديد والقدوة الطيبة ٠ واصطفى لنفسـه بعض الاتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبـد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات(٢٧) ٠

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السـليمة التى تقترب الى حـد كبير مما يتـوافر فى افخم صـورة لمساكننا الآن ٠ فقـد وجـد على أثار تل العمارنة نموذج لمسـاكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة فى عصر الأسرة الثامنة عشرة ٠ وفى هذا النموذج نشـاهد « أن المسـافة التى كانت تفصـل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدما ٠ وكان يحيط بكل مسـكن سـور يشـبه سور الحـدائق ٠ وعنـدما كان يجىء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، وممرا ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف ٠ ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه أريكة قليـلة الارتفـاع أمامها مـدفاة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة احمر اللون ٠ كما كان يحيط به اربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضـع فى جنوبيها حيث تضـيق بعض الضـيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ ٠ وتحتوى المجموعة الثانية على عدة

غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير ، ويتطلب أن يكون بها باب خلفى • وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صوامع عدة ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل »(٢٨) •

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معا ، فنحن وبعد آلاف السنين – على حد تعبير ارمان – حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس • زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات •• كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذى لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى اذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئا عجيبا نادرا فى العالم لم نعهده من قبل(٢٩) •

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، انه الملك نفسه ، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكا فيلسوفا عادلا بحق ، فكان يحاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود • وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاما كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول الا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام •

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح اليها اخناتون • ولم تكن اخيتاتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة • لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لأسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد فى اله واحد ، وقانون عالمى واحد(٣٠) •

وفى اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون فى مدينتــه الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعــوة الى انســانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها . فلقد كان خروج الملك الفيلســوف على التقاليد الملكية الراســخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ماهو عليه من بســاطة وعــدم تكلف أو تزمت ، وأصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصــة للمثالين والرسامين ، كان لذلك أبلغ الأثر فى تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر الذى لم يســبق له مثيل من قبل . فالصــور التى حفلت بها نقوش تل العمارنة ترسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل مكان يذهب اليه ، فى المعبــد ، فى شرفات القصر ، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية ، وهى معه فى نزهته ، وهــو يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة ، فهو يأخذ أطفــاله بين أحضــانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم ، واذا ماتت احــدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كمــا يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشــارك زوجته فى وداعها .

ولاشك أن عنف هــذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلســوف لا يتضح الا اذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه « الاله الطيب » وأن يصوره فى اطار يتفق مع تأليهه له . فكانت تماثيل الملك ــ الاله تصوره يافعا قويا كامل الاعضــاء خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على ان يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجســدية ومشــاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهــر حياته وهو ولاشــك كان مدفوعا فى ذلك بايمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافر معه أن ينافق مجتمعه ، وان يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية .

وقــد امتثل الفنانــون والمثالون لآراء الملك الجماليــة فأصــبحت الرســوم التى خلفهــا عصره وفى نــقوش مــدينتــه نابضــة بحيــويــة استمدت اصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة

أعضاء الجسم الذى يكاد أن ينبض بالحياة • وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور(٣١) • وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى •

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية – التى كان جوهرها اظهار الحقيقية ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن اى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل – أن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب اهتمامهم بتمثيل اعضاء الأسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون باعمالهم مصورين على جدران معبد أتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية • وتتجلى فى مناظر أحجار معبد « بر آتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، واكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة • كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار (٣٢) •

واذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى اليها اخناتون واستلهمها فنانو عصره ؟!• لكانت الاجابة انه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف – وكان من دعائمها البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على اساس استبعاد اى وساطة بينه وبين شعبه – كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائما الوسيط بين الفرعون والشعب • وبعد هذا الاستبعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين – باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب – أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون اى قيود ، وكان ان بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة

للجميع كما أوضحنا من قبل · ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لا تقل قيمة أعمالها فى صدقها الفنى وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما ابدعه فنانو اليونان فى ازهى عصورهم الفنية بعد ذلك ·

ومن هنا اود التأكيد على اصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاخناتون وحده ، وان كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق · م ، فانها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(٣٣) ، وانما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى فجرها جميعا اخناتون ·

ولم تتوقف اصلاحات اخناتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والأدب · فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاخناتونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى · وكان لذلك ابلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس الا قلة ضئيلة من الكهنة ·

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية اذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به اغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الاصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل · حيث اصبحت كلمات الأغانى الغرامية تفيض رقة وعزوبة بينما كانت من قبل

تتصف بالجدية والتزمت ، لقد اصبحت الأغانى تشع حبا فيه العفة والحنان واكثرها حوار بين فتى وفتاه· يبث كلا منهما للآخر ما يعتمل فى نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج (٣٤) ·

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما أكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحى الحياة دينية ودنيوية · ولست بحاجة بعد ذلك الى الاسهاب فى بيان مدى تاثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة · فلقد برع فى بيان ذلك كتاب كثيرون ، فهذا فرويد فى كتابه « موسى والتوحيد ـ Moses and Monotheism » يؤكد التشابه القوى بين العقيدة اليهودية والعقيدة الآتونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان الى تماثل (٣٥) ·

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور ، ليتضح لنا ـ دون أدنى شك ـ مدى التشابه الصارخ بين النصين · ولنتاكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد اتباع أمون ، والتى شهد هو بنفسه جانبا منها فى آواخر حياته حينما لم تنجح دعوته الى السلام والسلم مع الأعداء فى الحفاظ على اجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدها دون قتال ، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاغه بما كان يجرى على الحدود ، وربما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها اليه ولم يقدر مدى خطورتها · ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيرا من أجزاء الامبراطورية المصرية دونما قتال (٣٦) ·

وعلى أى حال ، فان الاقرار بفشل اخناتون كملك ، لم يستطع الحفاظ على أجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع ان ينشر أفكاره التاليهية على نطاق أوسع ، لا يجعلنا ذلك ننظر اليه كما نظر اليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة أمون على أن فترة حكمه وشخصيته

وسلالته كانت شرا مستطيرا حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمرا من اللازم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم أخت أتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها فى اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاما حتى كانت العاصمة التى بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين(٣٧) .

وفى اعتقادى ان هذا المصير الذى لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما . فقد كان الصراع بينه وبين كهنة أمون واتباعه صراعا لا ينتهى الا بنهاية أحد الطرفين ، ولما كان كهنة أمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكما ضد اخناتون الذى كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفا بشكل عام لاخناتون ، فان كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف امبراطوريته كان فى غير صالحه ، فان تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماما . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد ، واقتدار عملى على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، الفن المصرى ، والآداب المصرية . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تأليهى ، وأداب وفنون مصرية انسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، حلم كل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمها

الفلاسـفة . لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل أن يحاول تحقيقـه الفيلسـوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد (٣٧) ، وقبل أن يفكر فيه افلاطون فيلسـوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل الميلاد ، وقبل أن يصبح الفيلســوف امبراطـورا على يد ماركوس أوريللوس الفيلسـوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى اطار كل ذلك ، فلتفخر مصر والى الأبد بأن اخناتون هو أشهر ملوكها ، فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد ، ولا يعلو عليـه انجـاز مما تحقق على غيره من الملوك الفراعنة .

* * *

هوامش الفصل الأول

(١) انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢م ، ص ٢١٣ – ٢٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٣) نفسه ، ص ٢٠٦ .

(٤) عبد العزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يوليه ١٩٥٩م ، ص ١٤ .

(٥) نفسه ، ص ١٥ .

(٦) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٠٨) ، ص ٩٤ .

وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٧) برستيد : نفس المصدر ، ص ٢٩٥ – ٢٩٦ .

(٨) ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .

(٩) فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص ٥٩ .

(١٠) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٢ – ١٢٣ .

(١١) توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحمية سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٧٣ .

(١٢) الجملة الأصلية هى « ذلك الذى يعيش فى الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة اكثر رومانة فى روايته التى روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته واسماها « العائش فى الحقيقة » (انظر : العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥م) .

(١٣) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٣٩ .

(١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد ، فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٩ .

(١٥) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٢ .

(١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع ، ص ٦٦ ــ ٧٧ .

(١٧) برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ ــ ٣٠٤

(١٨) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٠ .

(١٩) برستيد ، نفسه ، ص ٣٠٩ .

(٢٠) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١

(٢١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٢٢) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .

(٢٣) برستيد : نفسه ، ص ٣٠٨ .

(٢٤) مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥٩ .

وانظر :

« The Dialogues of Plato » , Translated To english by :

B. Jowett . Ox Fard at the Clardon press, 5 Voaumes

(٢٥) انظر :

Aristotae ; Metaphyic Transaated by W - D.Ross, in « Great Books of the western western world » , Part 8, voa I, B, XII.

(٢٦) فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٧٩ ــ ٨٠ .

(٢٧) عبد العزيز صالح : الوحدانية في مصر القديمة ، ص ٢٠ .

(٢٨) فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م ، ص ٢٩٨ ــ ٢٩٩ .

وانظر ايضا : الرسوم التخطيطية والصـور التى نشرها آلن شورتر فى كتابه : الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦م ، قاعة العرش فى قصر اخناتون بتل العمرانـة ص ٢٧ ، رسـم تخطيطى لمنزل الوزير نـخت بهـا ص ٦٢ ، مقطع لأحـد المنازل الخاصـة بها ص ٦٣ .

(٢٩) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٤ .

(٣٠) هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توملين فى كتابه : أعلام الفلاسـفة كيف نفهمهم ، ترجمة عزت أمين ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م ، ص ١٤ .

وانظر أيضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ ــ ١٦

(٣١) فؤاد شبل ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ ــ ٧٧ .

(٣٢) نفسـه ، ص ٧٨ ــ ٧٩ .

وانظر أيضا : توملين ، فلاسفة الشرق ، ص ٧٤ ، ص ٧٧ ــ ٧٨ .

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثـورة الفنيـة ومظاهرها فى تل العمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الأول ، تأليف نخبة من العلمـاء ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٥٣ ومابعدها .

(٣٣) انظر :

Frankfort (ed.) : The moral Painting of El Amarneh , London, 1929, pp. 1 — 30.

(٣٤) انظر ما كتبه احمد فخرى عن اغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى مقاله عن : « الأدب المصرى القديم » فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، ص ٤٢٥ ــ ٤٢٧ .

(٣٥) انظر : تلخيص نتائج هـذا البحث لفرويد فى كتـاب فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٩٣ ومابعدها .

(٣٦) انظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط فى : برستيد : فجر الضمير ، ص ٣٢٧ وما بعدها . وايضا فى : جون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة احمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٣٧) انظر : تلك المقارنة فى : ايمانويل فليكوفسكى : أوديب واخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣٨) انظر : مصطفى النشار : اخلاق كونفشيوس ، مجلة « القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العددان ٤٤ ، ٤٧ ، ديسمبر ١٩٨٥م .



الفصل الثانى

كونفشيوس ..
و « أخلاق الوسط »

(١)

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازددت اقتناعا بأن الشرقى القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى ، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية ، واضعة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى . فالقارىء لآراء بتاج حتب أو اخناتون من مصر القديمة ، أو كونفشيوس ولاؤتسى من الصين ، أو بوذا وأقرانه من الهنود ، أو زرادشت من ايران القديمة ، يندهش ويعجب أشد العجب من أننا فى الشرق نعتبر ان النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدأت صياغته منذ سقراط وأفلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ، هو النموذج الأمثل !! ، فى حين أن النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد ، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته ، فى الوقت الذى يعانى فيه الانسان الغربى من الاضطراب الاخلاقى والانحراف السلوكى .

ولقد كان كونفشيوس (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق.م) فيلسوف الصين الأعظم ، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ أوجه ، ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلا عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متأثرا بهم ومؤثرا فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى الى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم . فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها السامية على أى دين أو فكر غازى بدء من البوذية قديما حتى الشيوعية حديثا .

ولد كونج فوترو K' ung Fu - Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منــذ أواخر القرن الســادس عشر ، حينما بدأت أوربا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته ، ولد فى مدينة تسو tsou وهى تابعة لاحدى مديريات ولاية Lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد . ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث لا. الطور الاول منها هو طور النشاة والتعلم ، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ ق٠م٠ . فقد ولد الأبوين ينتسبان الى أسرة عريقة كانت

تحكم ولاية سونج Sung احدى ولايات الصين فى ذلك الوقت ، فقد كان جده الثالث عشر حاكما لتلك الولاية . وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعى خارج عن التقاليد المرعية أنذاك ، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة ، ولم يكن للطفل من تسلية الا تقــديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبيا ، فتعهده بالتربية احد الأمراء نظرا لفقر أسرته رغم عراقة اصلها ، وكانت أول مهنة قام بها هى رعاية المــاشية والأغنام ، وكان مخلصا فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير ، فرقى بعد ذلك مشرفا على الحدائق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيرا ، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى ، وكان أثناء كل ذلك يحاول تعليم نفســه ، درس كتب الســابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها ، كما درس الموسيقى .

وهو المعروف بكتاب يكنج yiking أو « التغيرات » ، فلقد اســتمر ســنين عديدة يدرســه ، وبلغ من اعجابه به أن قال « اعطنى ســنين قليلة اكثر لأدرس هــذا الكتاب وانا أســتطيع اذن أن أكون عالمــا فيلســوفا ، خبيرا بحــوادث التغيرات فى الطبائع الانســانية » كما درس كذلــك فروع المعرفة الســنة التى كانت ســائدة فى عصره وهى : الطقوس او الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة ، وأخيرا الرياضة او الحســاب .

وما ان بلغ الثانية والعشرين من العمر حتى انشأ فى لو Lu مسقط رأسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة أصول الفلسفة الاخلاقية والسياسية ، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلا شديدا نحو هذه الدراسات . ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف سمين من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر « أنهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة » . وعاود كونفشيوس الحنين نحو السفر ، فتوسط له أحد تلاميذه عند الامير كى يمنحه عربة يسافر بها الى مدينة شو عاصمة الامبراطورية ومقر الامبراطور . ولقد أفاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة ، كما تعرف على الفيلسوف الشيخ لاوتسى Lao Tse اشهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب « عن الطريق والفضيلة » وتلقى تعاليمه عنه مباشرة .

أما الطور الثانى من أطوار حياته الفكرية ، والذى أمتد من عام ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق.م ، فهو طورالازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ،
٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق.م ، فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ،
بالتدريس فى مدرسة الى جانب عمله كمستشار للأمراء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية ، فقد كانوا يستفتونه ـ باعتباره حكيما ودارسا ـ عن أسباب الهزائم والانتصارات ، وعن صفات الحاكم الصالح . ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu ، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن ، حيث حاول حاكمها الفيلسوف أن يطبق فيها نظامه المثالى . ولذلك رقى الى منصب الوزير فى الولاية ، فعمل فى البداية وزيرا للعمل والأشغال العامة ، ثم أصبح « الوزير الكبير » للعدل . وبلغ من قوة ولاية لو Lu فى تلك الأثناء أن بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفا من قوتها ومن دهاء ساستها ، ولقد بث كونفشيوس أفكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية ، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصا على سيادة

السلام فى الولاية ، كما قرر أن المدينة المثلى التى يتولى نبيل حكمها يجب ألا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم ، ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيد عن ذلك مما أدى الى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة ، لكن كونفشيوس استطاع اعادة الأمن والنظام الى الولاية . وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى الى رئيس وزراء الولاية . وبدأ رئاسته للوزراء بان قام باعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب واثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية . ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو Lu نموذجا مثاليا حيث اختفى منها اللصوص وتوخى الجميع الأمانة فى العمل ، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف أنحاء الصين الى هذه الولاية وأصبحوا يقيمون فيها

مما أقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من أن تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها ، وكان أهم تلك المؤامرات أن أرسلوا الى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصانا وأقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية . وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم الى المؤامرة دون فائدة ، فاضطر الى الرحيل وترك ولايته ضاربا عرض الحائط بمنصبه الكبير ، لكنه قد اثبت الى ذلك الحد أن بوسع الفيلسوف ان صار حاكما أن يصلح الحال وأن تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس ، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف أثينا الكبير أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريبا .

وعلى أى حال ، فمنذ أن غادر كونفشيوس ولاية لو Lu ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلا بين الولايات الصينية داعيا لوحدتها واصلاح ما فسد من أمورها ، فقد رحل الى ولاية واى Wei ، فعينه حاكمها وأعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو Lu ، ولكن خصومه أثاروا ضده ما جعله يرحل الى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها

عائدا مرة أخرى الى ولاية واى طامعا فى العودة الى الحكم مرة اخرى ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه ، فغادرها الى الولايات المجاورة واحدة بعد الأخرى دون أن يستقر فى احداها حيث استشعر ان عليه مهمة مقدسة فى الدعوة الى وحدة الصين واصلاح الأخلاق فى كافة ولاياتها . وظل على هـذا الحال من التنقل والترحال الى أن مات فى لو Lu مسقط رأسه فى عام ٤٧٩ ق.م. ويحكى تلاميذه انه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث أنشد قبيل وفاته « آه .. ان الجبل ينهار والعمود يسقط الى اسفل .. والفيلسوف سيذهب . » .

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نتبين مدى تاثيره الشـديد فى معاصريه ، وكيف ان حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين ، بل هى حياة المشارك فى اصلاح احوال بلده الكبرى الصين باصلاح الحال فى العديد من ولاياتها ، وبدعوته الدائمة الى اتحاد تلك الولايات . ولم يكن غريبا اذن ان يظل تلاميذه ــ الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه ــ فى حداد لمدة ثلاث سـنوات تفرقوا بعدها يبكون ألمـا لفقدهم أستاذهم . لكن أحدهم ويدعى Tsekung بنى كوخا وأقام به ست سـنوات بجوار قبر أستاذه ، فانتقل الى نفس المكان حوالى مائة أسرة من أسر أقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن أهالى لو Lu ، فنشأ عن ذلك قرية كونج (وهو اسم عائلة كونفشيوس) ، التى أصبحت فيما بعد مكانا يتجمع فيه أتباع المذهب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب استاذهم الى اليوم ، حيث تحول المذهب الكونفوشى شيئا فشيئا الى دين مقدس ، واصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الامبراطور الأول لأسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ ق.م.

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها : « المنتخبات ــ Analects » ، و « التغيرات ــ yiking » و « الطقوس ــ Liki » ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ الصين ، اذ كان يعتبر « أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم : الأخلاق ،

ووجود السلطة ، وحب التاريخ أو الميل الى الدراسات التاريخية ، وان لم يتوفر أحد هـذه الشروط فان أى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازا » ٠

ونحن سـنركز فى هـذه العجالة على أهم هـذه الشروط وهى « الأخلاق » ، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الاخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله « ان الناس يولدون ، سواسية خيرين بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات » ٠ [كتاب الطقوس ، فصل ٣٢ - وهـذه الفقرة وما سيليها من فقرات نقلا عن ترجمة د٠ حسن سعفان ، بنفس المرجع السابق] ٠ ويزيدنا توضيحا بقوله كذلك « أن الطبيعة البشرية مسـتقيمة فاذا افتقد الانسـان هـذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السـعادة » ٠ [كتاب المنتخبات ، ف ٦] ٠ ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية ، وأن الانسـان يولد خيرا ، ولكنه يختلف معهما فى ان تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الانسان من عادات وتقاليد مجتمعه ، فان استطاع استفتاء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا وسـعيدا الى نهاية حياته ٠ وان غلبته العادات السـيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة ٠ ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسـعادة عند كونفشيوس ، فالخير سعيد ، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة ٠ وهـذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان الى ترسيخه كل بطريقته ، وعلى حسب منطق **فلسفته** ٠ وهـذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدأ جدير بأن نتأمله ونعيش وفقا له ٠ فحياة الفضيلة هى الحيـاة السعيدة حقـا !! ٠ لكن كيف الطريق الى تلك الحيـاة ؟؟

يجيبنا كونفشيوس ٠ ان كل الناس لا يستطيعون - اذا رجعوا الى نفوسهم - أن يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لا تتغير ، والقواعد غير

الاجبارية ، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع ان يفرق فى داخل نفسه بين قواعد الخير أو السلوك السليم وقواعد الشر او السلوك المنحرف . فالافراد الذين يجملون انفسهم بالعلم والمعرفة ، والحكماء الذين يتعودون الرجوع الى نفوسهم . أو ضمائرهم لتمييز الأفعال الخيرة من الشريرة ، يستطيعون بكل سهولة الوصول الى القانون الأخلاقى . أما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم ابعد ما يكون عن معرفة طريق الاخلاق القويمة » [نقلا عن د. حسن سفعان ، ص ٣٩] . وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى يستطيع ادراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الأخلاقى من استفتاء ذاته ، ويتجه الى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعدا عن طريق الرذيلة والشر .

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل « بان الفضيلة علم والرذيلة جهل » بمعنى أن الانسان عند سقراط – كما هو عند كونفشيوس تماما – لا يفعل الشر الا عن جهل ، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده الى طريق الخير ، واذا ما عرفه اتجه اليه بشكل طبيعى . واذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر ايمانهما بهذا الرأى الأخير ؟! لأجابنا كونفشيوس بأن الأساس فى ذلك أن مصدر القاعدة الاخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا ، فضلا عن ان الله قد منحنا أيضا طبيعتنا العقلية التى تجعل منا أحياء ومفكرين ، والقاعدة الأحلاقية ليست شيئا آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك . ولأجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكدا ان الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها الهى وهو يدلل على ذلك بأن الكثير من القواعد الأخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدينة مثل «احترام الوالدين » و « عدم الزواج من المحارم » و « ضرورة احترام الآلهة » . وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة

المغروسة فينا أصلها الهى ، ولكن على حين يظل سقراط مؤمنا باننا انما نسير وفق ارادتنا الانسانية الملهمة بهذه المنة الالهية ، نجد أن كونفشيوس لا يحدثنا عن الالهام الالهى ، بل هو يعتقد ان الانسان بما يمتلكه من عقل يستطيع أن يصل الى جوهر القانون الأخلاقى وحده بمجرد اعمال العقل واستفتاء النفس .

وهنا يجدر أن نتساءل عن جوهر هـذا القانون الاخلاقى ؟؟

(٢)

ان القانون الأخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى ادراك الوسط بين الافراد والتفريط ، ذلك أن تحليله للطبيعة البشرية انتهى به الى انها تقوم على عنصرين هما : الذات الانسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية أو الموجود الاخلاقى ، وهـذه الذات هى أساس الوجود الانسانى ويسميها كونفشيوس الوسط ، ولنلاحظ أنه يوحد هنا بين ماهية الانسان وبين أخلاقيته وخيريته ، فجوهر الانسان لديه اذن أنه كائن أخلاقى ، فكان الانســان لو لم يعيش وفقا للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن اطــار الانسانية الحقة . اما العنصر الثانى ، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانســانية كانفعال الغضب ، أو التهور ، أو الخوف .. الخ . [نفسه ، ص ٤٠] .

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته ، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفسه وفق الظروف واستطاع أن يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط أو تفريط ، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الدى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ، وهـذا هو القانون الاخلاقى الأمثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفا اخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الاخلاقى بالضبط ، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر ، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقيا بالمعنى الكونفوشى . ولعل كونفشـيوس

قد ادرك غموض هـذه النقطة على الأفهام حيث يقول : « .. اننى اعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقى ، فالأفراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى اخلاقى يعلو القانون الأخلاقى ، أى اعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية . والأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الأخلاقى » [الانسجام المركزى ، ف ٢] .

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وأرسطو ـ فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد ـ قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الأول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى ، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط ، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول ، فالشجاعة عنده مثلا فضيلة تمثل الحد الوسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم فضيلة وسط بين الاسراف والبخل .. الخ [انظر : رسطو ، الأخلاق الى نيقوماخوس ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الكتاب الثانى ، ١٠٥ ـ ٩٥] .

وهـذه النظرية تعتمد على تحليل ارسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى أنها تقوم على عنصرين : أحدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل ، اما الجزء العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى كونفشيوس بالذات المركزية أو الذات الانسانية المحضة ، اما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الأول بالانفعالات . وضبط النفس او السلوك الفاضل لدى أرسطو ويكمن فى تحكم الجانب العاقل من الانسان فى الجانب غير العاقل (أو الجانب الشهوانى) . وهـذا التحكم يتم على أساس ادراك الانسان ادراكا عقليا محضا وبارادة حرة الحد الأوسط بين الطرفين المرذولين ، ثم سلوك هـذا الطريق الفاضل . فالنظريتان اذن متشابهتان تماما اذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كلتيهما لدى الفيلسوفين . الا أن فرقا يبقى بينهما هو أن أرسطو زاد على كونفشيوس بما اسماه الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل النظرى وهى تلك الفضيلة التى يمارسها

الانســان بما لديه من عقل نظرى بحت يستطيع التأمل المحض ، فيكون التأمل غاية فى ذاته ، وهو لذلك أسمى الفضائل ، حيث يمارسه الانســان دون حاجة للمجتمع أو الناس ، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعا الا وسط مجتمعه ، ولا الكريم كريما الا بين الناس ، يمكن للفيلسوف ان يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس ، فهو يحقق بها استقلاله . كما انه يعتبرها أسمى الفضائل لسمو موضوعها اذ ان أسمى موضوع يمكن للانســان أن يتأمله هو الاله ، كما أنها تحقق أكبر قدر من الســعادة اذ أن لذة التأمل ـ كما يرى أرسطو ـ لا يتمخض عنها اى ألم ، على حين ان ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام . فالمحارب الشجاع لا يظل منتصرا دائما ، بل أنه ولا شك ينتصر ويهزم ، كما ان لذة النصر كثيرا ما يقلل منهــا القلق والاضطراب الذى يعانيه البطل .. وهكذا سار ارسطو مع منطق مذهبه الفلسفى الى النهاية فقدم هــذه الفضيلة المثالية ، فضيلة التأمل ، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف ، فاستنتج من ذلك ان الفلسفة ـ بما انها علم التأمل ـ هى اسمى العلوم ، وان الفيلسوف ـ بما أنه القادر وحده على التأمل المحض ـ هو أفضل الناس . ونسى أنه حينما انتهى انى هــذه النتائج ـ رغم أنها لصــالح مذهبه الفلسفى ـ قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين ، كما أنه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى : ماذا لو ان كل الناس تحولوا الى مذهب أرسطو واعتنقوا رأيه عن الفضيلة النظرية ؟؟

ان النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا الى أى حد كان كونفشيوس اكثر توفيقا من أرسطو حينما توقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية ، فالانسان عنده كائن اجتماعى ينبغى أن يشارك فى بناء مجتمعه ـ وهكذا كان هو نفسه ـ متحليا بالأخلاق السامية دون مغالاة ، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا ان من الافراط أن يغالى الانسان فيعيش فى مستوى أعلى ، يعلو على القانون الأخلاقى ، اى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده . ولعل ذلك يقودنا الى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته ؟!

ان كونفوشيوس يرى « أن الكونفوشى كشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على الناس ، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ليكون قدرا على نصح كل من يطلب النصيحة وهو يحاول دائما اكمال نفسه ، ويقدس الامانة ‥ ويفضل الموت على الذلة أو المسكنة ‥ وحياته بسيطة وهو يمقت الجشع والترف ‥ والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم ‥ وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى أمن واطمئنان ، على أنه برغم ما يحيط به من أخطار لا ينسى أخوته فى الانسانية الذين يقاسون الآلام ‥ وذلك هو شعوره بالمسئولية الاجتماعية ‥ وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فرق أى اعتبار ‥ وهو يعجب بمن هم أذكى منه بدون أن يحقد عليهم ‥ » (كتاب الطقوس ، ف ٤١) ٠

وهنا كذلك يبدو الشبه القوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر أجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى ماركوس أوريليوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مرورا بسينكا وابكتيتوس وهما من أكثر الرواقيين اهتماما برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الذى يتوائم حبه للانسانية مع احترامه الشديد لنفسه ، وهو لا يعبا بالموت ان كان فى ذلك قدره المحتوم ، ودون أن يسبب له ذلك أدنى ألم ٠ ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته « هرقل فوق جبل أويتا » فى قوله : « فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها » ٠ (الترجمة العربية لأحمد عتمان ٠ سلسلة المسرح العالمى بالكويت ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٠) ٠ وفى قوله كذلك على لسان هرقل : « لا يا أمى حتى ولو وقعت فوق رأسى هذه السماء نفسها أو اشتعلت فوق كتفى عربة فويبوس النارية فان صرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل ٠ حتى لو أن الفا من الحيوانات المفترسة مزقتنى اربا اربا دفعة واحدة » ٠ (نفسه ، ص ١٨٥) ٠

وهكذا فان النظر فى اقوال كونفشيوس وسينكا يبين ان ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وشديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع الى أن معظم فلاسفة الرواقية كانوا من أصل شرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من أصل فينيقى . ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم تتفوق على التحليل الرواقى احيانا ، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الانسان بأن يرضى بما قسم له القدر وان ينبذ الماديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقا لطبيعته العاقلة ، نجد ان كونفوشيوس يرى « أن الرامى يمكن ان يقارن بالحكيم فى بعض المواضع ، فاذا أخطأ الهدف الذى كان يريد اصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن أسباب الاخفاق » (الانسجام المركزى ، ف ١٤) .

وهـذا يعنى أن كونفوشيوس لا يرضى بالاستسلام التام للقدر ، اذ يجب أن يتلحى الانسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث ، وأن يتحمل نتيجة أفعاله آملا فى مستقبل افضل ، فهو ـ كما يشير كونفشيوس فى عباراته السابقة ـ ان أخفق فى تحقيق أحد أهدافه لا يجب أن يندب حظه أو يركن الى أن قدره كان هكذا ، أو أن قدره هو السبب فى فشله ، بل عليه أن يبحث فى نفسه عن أسباب فشله ذلك ، وهو واجدها بالضرورة فيها ، فربما يكون السبب فى ذلك الفشل أنه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها ، وربما يكون السبب انه أساء استخدام الوسائل فى الوصول الى ذلك الهدف .. الخ . ، « فالرجل الفاضل يكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته ، فلا يستهدف تحقيق أية غاية خارجة عن وضعه .. وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئا من الآخرين ، ومن ثم لا يشكو من الناس ولا من حظه .. على حين ان الرجل الساذج الأحمق يرسم لنفسه أهدافا لا تتفق وامكانياته معتمدا فى تحقيقها على الصدفة والحظ »(الانسجام المركزى ، ف ٦) .

ولعل ابلغ وصف للأخلاق الكونفوشية أنها انسانية الطابع ، « فالانسان فيها مقياس الانسان » ، وهـذا كونفشيوس نفسه يقول « ان الفرد الذى

يريد ان يعيش وفقا لقوام الانسانية الصحيحة بدون أن يخشى عقابا ، والذى يكره ان يعيش فى تناقض مع هـذه القواعد ، يستطيع أن يتخذ من نفســه مقياسا للأخلاق الفاضلة » (كتاب الطقوس ، ف ٣٢) ٠

وما أقرب تلك العبارة من عبارة كانط kant ـ الفيلسوف الألمـانى الشهير ـ فى « نقد العقل العملى » ، « افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس جميعا » ، أى أن الانسان فى نظر كانط حينما يسلك فانه يجب أن يفعل ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعا دون أن يعود بشر على أى منهم ٠ فهو يسلك اذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به وحده ، فالأساس فى الأخلاق الانسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس يكمن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلا يمكن أن تفعله الجماعة الانسانية ككل ٠ فكأن الانسان الفرد اذا ما كان فاضلا حقا عند كليهما ، تصــلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد أخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى أى زمان وأى مكان ٠

ويبدو من ذلك ان المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية فى كونهما يعودان بالأخلاق الى الانسان ، فالمثالية عند كونفشيوس مشتقة من طبيعة الانسان ذاتها ، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل للطبيعة البشرية ، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه الانسان الثواب أو العقاب جزاء على افعاله ، انما تنظر الى الانسان ككائن اجتماعى ينبغى أن يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر ٠

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفوشيوس ، فالأخلاق هى فى نظره المبدأ الأساسى لأى نظام اجتماعى سيأسى مستقر ، اذ لا يستطيع أى حاكم ان يقيم نظاما اجتماعيا كاملا الا اذا عمل أولا على الارتقاء بأخلاق الأفراد ، فاذا أستطاع كل فرد أن يسيطر على حياته النفسية ، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى ، أدى ذلك بالضرورة الى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه ، ومن ثم امكن أن يعيش أهله حياة اجتماعية سياسية مستقرة ٠

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك الى انه لا ضرورة للقوانين الوضعية التى يجب ـ حسب الأنظمة السياسية ـ الخضوع لها والا لقى الأفراد العقاب . اذ أن ضرورة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة ، لكن اذا ما ربطنا بينهما انتفت هذه الضرورة وامكن الاستغناء عن تلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الناس اضطرابا ، فهو يقول معبرا عن ذلك « اذا قدت الناس وفق قوانين اجبارية وهددتهم بالعقاب فانهم سيحاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل . وكذلك اذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فان علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام » ، فالأخلاق اذن فى رأى كونفشيوس تستهدف تكوين العلاقات بين الناس على أساس من الفضائل والصفات الحميدة لا على اساس من القانون والالزام والعقاب .

وبالطبع فان هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدأ مغرق فى المثالية ، اذ ان الارتقاء بالأخلاق الفردية الى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة القوانين الوضعية غير ذات موضوع أو لا داعى لها مسألة فيها نظر ، بمعنى أن هناك استحالة منطقية فى ذلك ، لأن الطبائع الأنانية للأفراد تستلزم الخلاف ، ومن ثم الصراع ، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين التى تنظم العلاقات بينهم ، وكانت الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها .

وعلى اى حال فان الربط بين الاخلاق والسياسة الذى يعتبر عند كونفشيوس محورا اساسيا من محاور فلسفته عموما ، وفلسفته السياسية خاصة ، من المبادىء التى لاقت اهتماما شديدا لدى الفلاسفة من بعده . فقد كان هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى أفلاطون وارسطو . كما كان لهذا الربط أهميته واولويته لدى فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابى . واذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد

على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة لدى مكيا فيللى وهوبز ، وأصبحنا ـ من تأثير ذلك ـ نعيش من جديد عالما يفصل ساسته بين الأخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانيه عالم اليوم من اضطرابات وقلاقل أدت الى حربين عالميتين طاحنتين ، وربما ادت الى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد ، فان الأجدر بنا ان نعود من جديد الى ذلك المبدأ الكونفوشى الأصيل · فهل هـذا ممكن ام اننا سنظل سائرين فى طريق اللا عودة ؟؟!



أهم مصادر الفصل الثانى

(1) Confucius : The Analects : translated by Arthur Waley, London , 1938.

(2) Raymond Dawson : Confucius, Oxford university press, 1981 .

(3) Ch'u Chai and Winberg Chai : Confucianism : Barran's Educational Series , Inc.. New York, 1973.

(4) Hughes (E. R .) : Chinese Philosophy in Classical Times : London & New , York , 1942 .

(٥) كريل و . ج : الفكر الصينى من كونفشيوس الى ماونسى تونج : ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

(٦) حسن شحاته سعفان : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٧) فؤاد محمد شبل : حكمة الصين ، جزءان ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ م .

الباب الثاني

فلاسفة يونانيون

الفصـــل الثـالـث

بروتاجوراس ..

فيلسوف التنوير اليونانى .

كلمـا ذكرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبارة هيرافليطس الشـهيرة « ان الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتارا » . وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى ايقاظ المـارد الفلسفى اليونانى والهاب وعيه ، فقد كانت آراؤه الجرئية اشـبه بالصاعقة التى نزلت على رأس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينا مدافعا عن أصالتها ونقاليدها محاولا درء خطر الآراء الفلسفية التى اطلقها بروتاجوراس والداعية الى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتاكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت .

ولم يستطع سقراط أن يكشف لنفسـه ولتلاميذه زيف المزيفون ، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون ادراك لمـاهية ما يدعون العلم به ، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية التى تغلغلت فى المجتمع الأثينى هو الحكم عليه بالاعدام الذى صدق عليه معظم الأثينيين . ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هـذا الحكم الظالم الذى أودى بحياة فيلسوف الفلاسفة ، الا أنه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها أمام الدكتاتوريات الارسـتقراطية الأثينية القديمة . وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هـذا الحق والدفاع عن الراى الخاص الحر حتى ولو كان خاطئا .

وان كان السـؤال الذى يطرح نفسـه هنا هو ، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاسا لمـا كان سائدا بالفعل من حرية

وديمقراطية . أم كانت هى التى ساهمت فى ازكاء الشعلة الديمقراطية وأشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين ؟!

ان سؤالا كهذا لهو أصعب سؤال يواجه أى باحث فى فلسفة أى فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ، فهو جزء من سؤال كبير ، هل كانت آراء الفيلسوف انعكاسا لوافع معين ، أو بمعنى آخر ، هل الواقع هو الذى افرز هـذه الآراء التى عبر عنها هـذا الفيلسوف أو ذاك ، أم أن الفيلسوف قد اطلق هـذه الآراء نتيجة استدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته الفلسفية فاثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم ؟!! .

وفى اعتقادى أن العـلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست محلا للمناقشة . لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هـذا الفيلسوف حاملا هـذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلا لها ، فيتفاعل معها الناس ويعتنقونها ، فيكون الفيلسـوف فى هذـه الحالة هو لسان حال الواقع ومعبرا عنه ، وان كانت بلورة هـذه الآراء التى اطلقها هى نتاج عبقريته وحده . فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون أمرا تلقائيا . لقد بدأت ديمقراطية أثينا منـذ بدأ الأثينيون يتصارعون فى مواقف ثلاثة ازاء تشريعات صولون Solon ، وقد أطلقها فى عام ٥٤٩ ق.م. وكانت تدعو الى الغاء نظام الرق بسبب الديون ، واصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه ان لم يعلمه مهنة أو حرفة ، وأن يكون الاشتراك فى الحكم على أساس مقدار الثروة . وقد وضع صولون بهـذه التشريعات حجر الأسـاس للديمقراطية اليونانيـة حيث طالبت هـذه التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى واعطت للطبقة الشعبية حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة(١) .

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية حزبا ونتج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل بقيادة بيريستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ ق.م. وبقوة

الشعب . ومنـذ ذلك التاريخ بدأ الاثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة تحققت على يد كليستنيس الذى كمل اصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فالغى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم الى يد الجمعية الشـعبية Ecleisia التى تشكلت من كل المواطنين الاثينيين الاحرار ، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule الذى يعين اعضاؤه بالقرعة امعانا فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هـذا المجلس الاشراف على الادارة التنفيذية والقضاء .

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد أركان الديمقراطية ، ولا شك أن وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الاثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة . ويبثون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده أفلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هـذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هبياس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » . ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هـذه المهمة الا ارسطو بعد ذلك(٢) .

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الأمر كرد فعل ازاء هـذه الآراء الجريئة التى أطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعـده تلاميذه من السوفسطائيين . وفى هـذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى أثينا عاصـمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية(٣) ، ونكتشف أيضا مدى الثورة التى حملتها افكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاسـفة الى الوقوف لآرائه بالمرصاد . ولكن هيهات لفلسـفات محافظة ان تقضى على فلسـفة تغلغلت فى النفوس وأصبحت كالهـواء

يتنفسها الأثينيون فتمتلىء صدورهم زهوا بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيهم، وتمتلىء عقولهم ثقة بقدراتهم اللا محدودة على صنع الحياة والسيطرة على ما حولهم بالفكر والعمل ٠

لقد كان هـذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثينى فى القـرن الخامس قبل الميـلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الاثينية ، ورغم ما لاقته هـذه الآراء من نقد وهجوم ٠

ان بروتاجوراس لم يكن أثينيا ، بل كان من ابديرا موطن ديمقريطس والدرسة الذرية ٠ وقد ولد حسب أرجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠ ق٠م(٤) ٠ وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التى تقول أنه قد نشأ فقيرا والأسرة فقيرة حيث كان يعمل حطابا فى صباه ، ولقيه ديمقريطس انذاك ، فأعُجب به وعرض عليه أن يكون تلميذا له فبقى فى صحبته الى أن تعلم الفلسفة ٠ وهناك رواية أخرى تقول ان والده كان من اغنياء ابديرا وقد كان صديقا لاجزرسـيس القائد الفارسى الذى غزا بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السـماح لابنه أن يتعلم على يد المعلمين الفرس ٠

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك النشأة وان كان بالامكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس ، وتعلمه على يد الفرس ، ففى فلسـفته أثر التعاليم الفارسـية وكذلك أثر آراء ديمقريطس ، وليس فى هـذا عجبا حيث أن ثمـة رواية ترجح تعلم ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس(٥) ٠

واذا ما تركنا طور النشأة من حياته ، وجدناه يبدأ طورا جديدا فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد الى بلد ، وقد جاب أنحاء المدن اليونانية يعلم ابناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث كان يتناول اجرا مرتفعا ، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد أفلاطون

فى محاورتى « بروتاجوراس » و « مينون » . وفى اطار تلك الزيارات زار اثينا ثلاث مرات ، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون انه زارها مرتين فقط ، كانت الأولى عام ٤٤٤ ق.م. واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفا فى اثينا من قبل(٦) . اما الثانية فكانت فى عام ٤٣٢ عندما نزل فى بيت كالياس ، ومما يروى عن تلك الزيارات انه قد حوكم فى اولاها حيث اثار كتابه « عن الآلهة » مشاعر الاثينيين وطالبوا بنفيه واحراق كتبه فى ساحة المدينة ، وان كانت شهادة افلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته فى « مينون » تنفى ذلك .

وعلى اى حال ، فان تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقا بها ، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك فى صحته ! وقد ظل بروتاجوراس يتنقل من مدينة الى اخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها للآخرين الى أن توفى عن عمر يناهز السبعين عاما حسب رواية افلاطون فى « مينون » وكان ذلك فى حوالى عام ٤٢١ ق.م(٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس . « عن العلم أو عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « فى الفضائل » و « فى الطبيعة الحقيقية للأشياء » و « فى الطمع » و « فى أخطاء البشر » و « فى الحجج المتناقضة » و « عن الآلهة »(٨) .

ورغم أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة الا انها تكشف لنا عن اصالته وقوة منطقه . ولعل من أشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارته التى قال فيها « ان الانسان مقياس الأشياء جميعا » فهى محور فلسفته ، حيث انها اساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى ان الانسان هو معيار الوجود فان قال عن شىء انه موجود فهو موجود بالنسبة له وان قال عن شىء انه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له . وهنا اثار المفسرون مشكلة . هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة أن الانسان ككل هو المعيار

أم الانسان كفرد ! والحق أنه قصد الانسان كفرد ، فليس صعبا ادراك ذلك حيث أن الانسان عنده ليس الا انا وأنت كأفراد ، وكلانا تقع فى حبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لى . وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الانسان الحسية ككل كما يقول جومبرز (٩) . فحينما قال بروتاجوراس ان الانسان مقياس الأشياء كان يعنى أن الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود . وبما أننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون ، فان الانسان هنا هو الانسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل أو أى آداة معرفية أخرى .

ولقد عرض أفلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث احتج قائلا ـ على لسان سقراط ـ : لم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يختار البقر الوحشى أو القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ؟! . ومع كثرة الانتقادات التى وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، الا انه لم يحسم النقاش الا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط « أننا لا نعرف بالحواس وانما من خلال الحواس »(١٠) ، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لا تبدأ الا حينما يتلقى العقل ما تنقله اليه الحواس ويحكم عليه ، والمعرفة تبدأ فى رأى افلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التى تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست الا معبرا تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية ، ومن ثم فهى لا تعرف وانما تنقل مادة المعرفة الى العقل .

وعلى أى حال فان تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائما بكل ما هو مطلق أو فطرى مما يحلو للفلاسفة العقليين أمثال افلاطون ترديده ، فقد نجح بروتاجوراس

فى التأكيد على ثلاث نقاط أساسية هى : أولا : أن المعرفة أساسها الاحساس وان الاحساسات دائما صادقة . ثانيا : أن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة . وعلى ذلك فقد أكد ثالثا على أن : الوجود متوقف على من يدركه . فلا وجود لشىء الا بعد أن يدركه المدرك بخبرته الحسية المباشرة .

ولا شك أن بروتاجوراس بتأكيده تلك النقاط قد وضع أسس المذهب الحسى فى المعرفة الذى دعمه فيما بعد ابيقور من فلاسفة اليونان فى العصر الهللينستى ، ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه « مبحث فى الفهم الانسانى » ومن تابعوه أكثر من احياء هذا المذهب الحسى من جديد ، وتأكيده من خلال تطور الدراسات والمعارف الانسانية فى العصر الحديث .

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية ـ النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية ، فقرر نسبية الفضائل كذلك ، حينما أعلن أن الانسان هو معيار الخير أيضا ، فما يراه خيرا فهو خير بالنسبة له وما يراه شرا فهو شر بالنسبة له .

والمحك هنا هو « النافع » أو « المفيد » . فلا شك أن ما يراه اى انسان خيرا بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع ، وما يراه شرا يرتبط عنده بضرر يقع عليه . وهنا ظهرت بدور نظرية المنفعة فى الأخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة . ومن ثم كان اعلانه الجرىء أن « الفضيلة ليست علما » باعتبار أنها نسبية ، فاى فضيلة لا تكون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية . وكان بروتاجوراس أكثر اتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلا « .. وانما تعلم » ، فان كنا نحن قد درجنا على أن العلوم هى التى يجب أن تعلم وأن يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس وأتباعه يرون أن الفضيلة رغم انها ليست علما الا اننا بحاجة لمن يعلمنا اياها . وبالطبع فان هذا ـ كما أوضحت ـ مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى ، لكن الأمر بالنسبة لهم لم يكن كذلك ، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس

الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هـذا التعليم ، وبالتالى فهم لا يعلمون المتعلم الا ما يريد هو أن يتعلمه ، فان أراد أن يكسب قضـية أمام المحـاكم وهو فيهـا متهم بالقتـل أو السرقة ، فان السوفسطائى يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببرائته . ومن خلال ذلك يتعلم البراعة فى فن النقاش والجدل بشكل عام .

ولا ينبغى ان نتسرع فى الحكم بخطأ هـذه النظرة السوفسطائية ، فلهاسندها من الواقع الاثينى ، كما أن لها سندها الفكرى . اذ أن الأثينيين لم يكونوا يعتقدون ـ كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح ـ أن السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغى تعلمه ، اذ بامكان المرء ان يتعلم النحت على يد أحد النحاتين ، والتصوير على يد أحد المصورين ، والموسـيقى على يد أحد الموسيقيين وهكذا .. ، بينما لا يحتاج الأثينى وهو سياسى وفاضـل بطبعه حيث أن له الحق فى التحدث عن الحـكم وكافة أمور المدينة ، كما انه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسـلوك الشرير ، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة ، فالضائل مفطورة فى النفس كما قال سقراط معبرا عن اعتقاد راسخ لدى الأثينيين .

أما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك ، فهو يعتقد أن الانسان لا يملك بالطبيعة شـيئا من الفضـائل وانما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه ، ومن ثم فهو يحتاج لمعلم ليرشده الى طريق الفضيلة ويلقنه اياها(١١) .

ولقد اسـتند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة ـ Physis » و « الاتفاق ـ nomos » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق أى من اصطناع الانسان . ولا شك لديه فى أن ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الانسان العملية . وبالتالى فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموما بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة . فانهم

يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث أن كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فشرط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر .

وهـذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هـذه النسبية مؤكدا أن الفضيلة دائما واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الأخلاقى للانسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين ، فاما أن اكون صادقا او كاذبا ، اما أن أكون أمينا أو غير أمين ، اما أن أكون عادلا أو ظالما .. الخ ، فان استفتاء هـذا الضمير الحى يرشدنا دائما الى أن الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الامانة ، طريق العدل .. وهكذا ، فرغم تعدد أسماء الفضائل الا انها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما اكد سقراط « ادراك الخير » وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن « الفضيلة علم لا يعلم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادىء السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وافلاطون ومن بعدهما أرسطو ، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادىء البروتاجورية .

واذا كنا مع سقراط وافلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب ان نتمسك بثباته ونسلك طريقه ـ حيث أن الفضيلة لا تتجزأ وأن التسليم بنسبيتها تماما يعنى انهيار الدعائم الأساسية لأى مجتمع مدنى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هـذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه اقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثا بلسان القـانون الذى طالما احترمه وقدسه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته « اتتصور مدينة لا يحترم اهلها القـانون .. ألا تندك هـذه المدينة من

اساسها »(١٢) ـ الا أننا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن زمان الى زمان ، ومن فرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه أجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكا فاضلا قد لا يراه الغربى كذلك • وهـذا لا ينفى بالطبع ما أكدناه من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان أو المكان أو الأشخاص •

وعلى أى حال ، فان القيمة الاهم لآراء بروتاجوراس تكمن فيما أثارته هـذه الآراء الجريئة التى أعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة •

•وبالاضـافة الى ذلـك فان أراءه الأخـلاقية عن نسـبية الفضـيلة قد أدت به الى الكشف عما هو أكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها أن حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شـيئا ، فالانسان لم يملك شـيئا بالطبيعـة اللهم الا « النار والعلم بالصـناعة » كما تشير « أسـطورة بروميثيوس »(١٣) •

ولقد أحسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث أنشأ المدن وأقام الجماعات وبث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصداقة ، كما أنشـأ الفنون والصناعات • وباختصار فقد أنشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة • وقد نجح بروتاجوراس الى ابعد حد حينما أكد على أن الانسان قد أنشأ حضارته على دعامتين ، هما العلم والعمل • وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة أو فى تجربة بلا فن » وبمعنى أكثر وضوحا « لا خير فى نظر بلا عمل » ولسنا فى حاجة الى برهان على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر أى حضارة •

وبعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد ازاء

اى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد الا نفسه ولا أحد يملك اجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هـذه الدعوة دون خوف أو تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها أم لا ؟! كانت اجابته « انه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ما هى لأن امورا كثيرة تحول بينه وبين هـذا العلم ، منها غموض الموضـوع وقصر الحياة »(١٤) .

ولا شك ان هـذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وانما ينكر معرفته هو بها . وانكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين . أولهما : غموض الموضـوع ، والغموض هنا لا يفهم الا بالقيـاس الى التجربة الحسـية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسـية . وثانيهما : قصر الحياة . وهـذا أمر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيهـا اى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هـذه الحرية الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى أقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفـاق والطبيعة فى مجـال الأخـلاق والسـياسة ، أعلن يوريبيدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للاثينيين أنذاك فقـال « ان هناك أمرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شىء فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد

اكد هـذا الرأى الخطيب الكيداماس Alcidemas فى قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة اى واحد منهم عبدا(١٥) ٠

وقد شارك كل السوفسطائيين فى تاكيد هـذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، أو من اتباع الطبيعة كانطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أى فارق طبيعى بين الاغريق والبرابرة(١٦) ٠ وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة أفلاطون الذى تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره امرا مسلما به فى « الجمهورية » ٠ ومن دعوة ارسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث ان الرقيق هو « الآلة الحية فى المنزل » وأن نقص العبيد فى المدينة يعد نقصا ينبغى استكماله ٠ ومن ثم فقد وصل الأمر به الى اجازة الحرب من أجل « صيد الأرقاء »(١٧) ٠

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا أبعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو ، فقد كان خلافا أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها هـذا الفيلسوف الذى كان أصدق تعبيرا عن الروح اليونانية الشابة الأصيلة ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقيا وتقدما ٠

ولن أخالف الحقيقة اذا قلت ان مكانته الحقيقية ـ من زاوية فلسفية وحضارية ـ لا تقل ان لم تكن تزيد فى اعتقادى عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وان كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة أصحاب مذاهبه مغلقة ، ويكفيه فضلا عليهم أنه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان أكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى ، فان مكانه بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره ، فكانت آراءه أكثر قوة وتأثيرا بالنسبة للعصر الحديث ، حيث شهد هذا العصر احياء للآراء البروتاجورية فى نسبية المعروفة والوجود ، وبالذات فى نسبية الأخلاق ، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للانسان الفرد ، فليس من شك لدى أحد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى ،اذ لا يمكن فهم أقوال هؤلاءالبراجماتيين معزولة عن آراء جدهم الأكبر ، فحينما يقول وليم جيمس « أنالحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا »(١٨) ٠ و « أن المطلق ليس صحيحا على أى نحو »(١٩) ٠ فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه وأقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى !! ٠ ولقد كان شيللر ــ وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين ــ على حق حينما كتب كتابه « Why Protagoras not Plato » معلنا أن بروتاجوراسهوجدهمالأول٠

أما حياتنا المعاصرة العادية ، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصرا بروتاجوريا جديدا مغلفا باطار براجماتى معاصر تسلل الينا فى ثوب امريكى خلاب ٠ فهل يصلح هذا الثوب لنا ، أم نحن بحاجة الى سقراط جديد(*) ؟ !! ٠



هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر : هذه التشريعات والتعليق على اسمينها بالنسبة للديمقراطية الاثينية فى : د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

وكذلك : د. ابراهيم دسوقى اباظه وعبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ببيروت ، ١٩٧٣م ، ص ١١ .

وانظر أيضا : تشارلز الكسندر روبنصن : أثينا فى عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريحه ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) أنظر : د. مصطفى النشار : نظرية العلم الارسطية ، دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣) أنظر : Kerferd : G. B. : The Sophist movement. Cambridge University Press, 1981, p. 15.

(4) Ibid. , p. 42.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى القاهرة ، ١٩٥٤م ، ص ٢١٧ .

(6) Kerferd G. B. : op. cit . p. 43.

(7) Ibid, p. 42.

(8) Ibid. p. 43.

(9) Gombers, Greek Thinkers , Part I, p. 450 .

(١٠) أنظر : افلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتوره أميره حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(11) Plato : Protagoras, Translated By B. Jowett, « the Dialogues of Plato » . in « The Ctreat Books of the westem world » Vol. 7, London , 1952 , pp. 323 - 328 .

(١٢) انظر : أفلاطون : اقريطون ، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى « محاورات افلاطون » ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م ٠

(١٣) انظر :

Plato : Protagoras , Eng trans . by Jowett, pp. 321 - 323.

(١٤) انظر : شذرات بروتاجوراس فى : د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٤ ٠

وانظر : موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية فى : د٠ مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٨١ – ٨٢ ٠

(١٥) جورج سباين : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة حسن جلال العروسى ٤ الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ – ٣٥ ٠

(١٦) نفسه ، ص ٣٤ – ٣٥ ٠

وانظر : شذرات انطيفون فى :

Freeman K., The Pre - Socratic Philosophers, Oxford , 1959- p. 398 .

وترجمتها العربية فى : فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهوانى ، ص ص ٢٩٣ – ٢٩٨ ٠

(١٧) أرسطو : السياسة ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩م ، ص ١٠٠ وما بعدها ٠

(١٨) وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٣٥٣ ٠

(١٩) نفسه ، ص ٣٥٧ ٠

(*) انظر : د٠ مصطفى النشار : هل من سقراط جديد ؟ ! ، مقال بمجلة « القاهرة » القاهرية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ١٩ ٠

الفصل الرابع

سقراط ..
والموت فى سبيل الحقيقة .

فى عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد فى أثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال ، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاتا يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (اى مولده) ولضيقذات اليد لم يستطع سقراط ان يكمل تعليمه واخرجه والده من المدرسة وهو مايزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره ، ولكن الصبى لم يضق ذرعا فلميتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سبا ، بل قال : ان ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن أنساه اما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا . وخرج الصبى الى الحياة حيث حاول بعد ذلك ان يتعلم صنعه الأب فذهب الى مرسمه وبهرته مهارة والده فى ضرب الحجر واخراج التمثال فى أبهى صورة فسأله : كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق اليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة ؟ فاجابه والده : يابنى اننى لا أفعل شيئا أكثر من اننى اجيد تصور الأسد داخل الحجر واتصور أنه سجين وعلى ان أطلق سراحه .

ولكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الاجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سالها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة ، فقد قالت شيئا قريبا مما قاله والده ، حيث اجابت : اننى يا بنى لا افعل شيئا اكثر من اننى احاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه !!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد ، فحينما شب الصبى عن الطوق وأصبح رجلا بين الرجال وجد مدينته اثينا تعج بالرجال الذين يكثرون من النقاش والجدل ، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصاخب والضجيج المستمر ، فى السوق، فى المنازل ، فى المدارس ، فى النوادى وفى الشوارع ، فى الصباح والمساء وفى النهار وبالليل ، الكل يتناقش حول كل شىء وفى أى موضوع . وتصور سقراط للحظات أو لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضا كذلك .

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه يدخل فى زمرةهؤلاء الحكماء ، الى أن حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره انه سأل كاهنة معبد دلفى عن أحكم الناس فقالت : انه سقراط . ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيرا فقد ادرك المقصود بذلك ، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو أحكم الناس . ولكنه أراد التاكد من استنتاجه هذا ، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد انهم جميعا لا يعرفون ماهية (اى جوهر) مايدعون العالم به ، فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة ، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال ، واوطيفرون الذى يدعى انه أتقى الناس لا يعرف ماهى التقوى ..

وهكذا تكشفت لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثينيين لا يعرفون شيئا . انهم جماعة من الجاهلين ، فالذى يعتقد انه فاضل لا يعرف شيئا عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرفه معنى المهارة أو ماهية صناعته ، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون !!

وتحسر سقراط كثيرا على قومه وعلى مدينته ، فقد كانت اعظم المدن ، لقد هزمت الفرس وقهرتهم فى موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم فى قوة العدة والعدد ، وكانت مدينة الشعراء العظام ، مدينة هوميروس صاحب الالياذة والاوديسه . وهزيود صاحب الاعمال والايام وغيرهما ، كانت مدينة يحافظ اهلها على القانون ويقدسونه ويحترمون احكامه ، كانت مدينة الاخلاق الارستقراطية الرفيعة والأمجاد السياسية والحربية الفريدة ، فاين ضاع كل ذلك ولماذا اصبحت مدينته تعج بالأغراب من السوفسطائيين الذين اشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والاحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل ، وعلموهم كيف يقلبون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فاصبح الخير فى نظرهم شرا وأصبح الشر خيرا ؟! وكيف اقبل اهل اثينا على هؤلاء الأغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغريبة ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة ؟!

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الالم الذى اعتصر نفسه على قومه ، بل اخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته ، فهجر زوجته وأهمل مطالب اولاده وخرج الى الشوارع والأسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الأفكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيار ـ فلم تكن المدينة عنده هى الطبيعة الساحرة او الأبنية الفاخرة بل هى الناس وان تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الأفكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لا محالة ـ وقد روى لنا افلاطون وهو اعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى الفها تخليدا لذكرى استاذه كيف اخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة . كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته أمثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق افلاطون ، فقد كان شابا لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركبه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب ان يكون احد حكامها وحاول

افلاطون أخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويعيده الى طاعة أهله لكنه فشل ، فقدم اليه سقراط وأخذ يحاوره بطريقته التهكمية الشهيرة ، حيث بدأ بحديث انتفخت له أوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه انه يجهل أمور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الأمور التى يلزم الحاكم معرفتها كالاقتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الأمور التى كان يجهلها جلوكون فجاءت اجاباته معبرة عن سطحية اكتشف معها انه لا يعلم مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلا عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح ، فاقر بجهله وعاد الى رشده .

وهكذا كان شأن سقراط دائما مع مدعى العلم ومزيفى الحقائق . ولكن هذه المهمة التى تبناها وافنى عمره فى تحقيقها كان لها اثارها السلبية الشديدة عليه ، فقد اتهمه الاثينيون بانه أفسد الشباب الأثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالالهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفى السحر والشعوذة . وقدم بناء على ذلك للمحاكمة ، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية الا أن سقراط وقف فى ساحة المحكمة الأثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط بل عن قيم المدينة المتوارثة التى اضاعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التى أهدروها ، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله انه لم يفسد الشباب لأنه إن كان هو المفسد فمن هو المصلح ، ان المصلح دائما واحد بينما المفسد هم الكثرة وأوضح أنه قد قام بمهمة الاصلاح التى كلف بها من الآلهة فحاول اعادة المدعين الى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون ، كما انه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحقة وطريق تحقيقها فى المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم ، فكيف يتهم بالالحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته

لتنفيذها ، ان المؤمن بآثار الالهة يؤمن بالآلهة نفسها ولا مجال للتشكيك فى اعتقاده بوجود الالهة . وروى لهم كيف أنه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف أنه عارض رغبتهم فى محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الأثينى .

اما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار قائلا : ايها الأثينيون ان الحق الصريح أننى لم أكن من الباحثين فى الطبيعة يوما. وقد كان سقراط هكذا فعلا ، فقد هاجم الفلاسفةالسابقين عليهالذين بحثوا فى أصل العالم الطبيعى من داخل العالم الطبيعى اى أولئك الذين كانوا يرون أن أصله اما الماء كما قال طاليس أو الهواء كما قال انكسيمانس او النار كما قال هيراقليطس او العناصر الأربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وابنادوقليس ، فلقد هاجمهم وشبههم ـ كما يقول اكسينوفون ـ بالمجانين حيث انهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم . لقد كان سقراط يردد دائما أن الانسان مهما بحث فى الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل الى معرفة أسرارها لأن من يملك ذلك فقط هو الاله الذى صنعها ، ولذلك فقد كان يدعو الانسان الى أن يعرف نفسه أولا فهو ان أدرك طبيعته أدرك أنه ايضا صنيعة الاله مثله مثل اى كائن أو اى شىء طبيعى آخر .

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم فى التخلص من هذا الرجل ـ الذى أقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكانه يعلو بطبيعته السامية عن طبائعهم الأنانية ـ جعلتهم لا يلتفتون الى هذا الدفاع الذى كان كفيلا بتبرئته ، ويصوتون ضده باغلبية ضئيلة . وكان ذلك يعنى الاقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته . ولذلك فقد طلبوا منه ـ حسب القانون الأثينى ـ أن يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك ـ رغم الحاح تلاميذه عليه بأن يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه ـ قائلا : ان على الدولة أن تكرمه وتخصص له معاشا استثنائيا ، واضاف انه لو خرج من ساحة المحكمة بريئا فسيواصل مهمته فى اصلاح حال المدينة . فاعيد التصويت

على عقوبته وجاءت الأغلبية الساحقة تطالب باعدامه . ووقف سقراط بعد ذلك في ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفى عن الآخرين ثم أردف قائلا : والآن أنا الى الموت وانتم الى الحياة فأينا مصيره أفضل !! العلم عند الاله !! .

ولقد نفذ الحكم واعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه في السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحي من الاتزان والعقل لا بوحي من العاطفة والهوى . ورفض اثناء ذلك اكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن ، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ احكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه ، فاحترام القانون يعنى استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر ، اذ لا يمكن أن نتصور مدينة لا يحترم اهلها القانون . انها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعاع الذين يعيشون وفقا لغرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم .

لقد مات سقراط في عام ٣٩٩ قبل الميلاد ، ورغم أنه لم يكتب شيئا الا أنه بهذه الحياة الحافلة التى عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة اثر في تلاميذه ومعاصريه وفي تاريخ الفكر الانسانى تأثيرا لايدانية تاثير أى فيلسوف آخر . ولقد تحقق من هذه المواقف ما أراده سقراط ، فقد استعادت اثينا مجدها وأصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج اليها كل من ينشد العلم والمجد ، فأصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد أفلاطون وأرسطو أزهى عصور الفكر الانسانى في التاريخ .

ولا ادرى لماذا تقفز الى ذهنى دائما صورة سقراط وتتماثل أمامى احداث حياته كلما فكرت في أوضاعنا الحالية . ان مجتمعنا المعاصر هو مجتمع اثينا في عصر سقراط ، فحياة أهله اشبه بحياة اهل أثينا

آنذاك ، وتدهور عاداته وتقاليده اشبه بما ســاد اثينا ، وتدنى اوضاعه وضياع قيمه واضطرابها من تاثير الاغراب هو ما عاشه اهل اثينا فى تلك الاثناء . ان السوفسطائيين فى عصرنا كثيرون ، فهل من سقراط جديد يحمل المصباح ويتحمل المســئولية ويبشر بميــلاد فجر مجــد فكرى جديد نتمناه ؟!



اهم مصادر الفصل الرابع

ـ افلاطون : الدفاع : الترجمة العربية لزكى نجيب محمـود ، فى « محاورات أفلاطون » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م .

وكذلك ترجمة عزت قرنى ، فى « محاكمة سقراط » ، القـاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م .

ـ افلاطون : أوطيفرون : ترجمة زكى نجيب محمود فى « محاورات أفلاطون » .

وكذلك ترجمة عزت قرنى فى « محاكمة سقراط » .

ـ افلاطون : اقريطون : نفس الترجمتين العربيتين .

ـ كوراميس : سقراط الرجل الذى جرؤ على السـؤال : ترجمة محمود محمود ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦م .

ـ أميره حامى مطر : الفلسفة عند اليونان : القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م .

ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : القاهرة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٥٣م .

ـ مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م .

— Burnet : Greek Philosophy from Thales to Plato, London, Macmillan and co. LTD., 1961.

— Guthrie : Socratès, Cambridge, At the University Press. 1971 .

الفصل الخامس

أفلاطون ..
و « الكهف » .

ولد أفلاطون ابن اريستون لأسرة عريقة فى أرستقراطيتها ونسبها الالهى فى عام ٤٢٨ قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة أثينا وتركت تلك الأحداث العصيبة المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد ، فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليس . ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت اثينا أسطولها فى صقلية . وبحينما بلغ الثانية والعشرين تقريبا هزمت من اسبرطه وحطم الاسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة الثلاثين وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد معاونيهم ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره آنذاك فقد كان بامكانه بمساعدة أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه رفض أن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة اسوة برفض سقراط لذلك ، فقد كان أفلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون سواه من معلمى اثينا ليتتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان أفلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك . ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا فى عقله حينما بدات الديمقراطية حكمها بعد ذلك باعدام سقراط .

ولقد كانت هذه الحادثة ـ فيما يبدو ـ هى الفيصل بين عهدين فى حياته ، عهد الثقة فى اصلاح أحوال المدينة عن طريق المشاركة فى الحياة السياسية ، وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق الاصلاح ليس مفروشا بالورود ، فهو يعيش فى ظل مجتمع اما يحكمه الطغاة

أو الغوغائية وليست هذه هى البيئة الصالحة للاصلاح المنشـود ، فلابد من العمل على تغيير هذه البيئة أولا تغييرا جذريا ٠

وقد وصل أفلاطون الى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التى قام بها لمختلف المـدن اليونانية خاصـة المدن التى تستوطنها المدارس الفلسفية كقورينائية وميجارا وجنوب ايطاليا كما زار بعض المدن الشرقيـة خاصة فى مصر القديمة ٠ وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامه هى التى أوصلته الى تلك القناعة هى زيارته لمدينة سيراقوصة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التى كانت قد بدأت تتبلور فى ذهنه ، ولكن خاب ظنه مرتين ٠ مرة مع ديونيسيوس الاول ومرة أخرى مـع وريثه ديونيسيوس الثانى ٠ وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذى كاد ينتهى الى حتفه من زيارته الأولى ، اقتنع أفلاطون انه لا سبيل الى الاصلاح الا اذا بدأ من الصفر أى الا اذا بدأ بتغيير البيئة السياسـية ، وهـذا التغيير كما تصـور افلاطون يتم من خلال تنشئة الشـباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوى قدمه فى محاورته الشهيرة « الجمهـورية » ، لكن كيف يتم له تنفيـذ ذلك النظام ؟ !

ان بداية الطريق تمثلت عنده فى تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة ـ وكانت أول المدارس الفلسفية فى أثينا ـ ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التأملى فى الفلسفة حيث اختار حديقة البطل اكاديموس فى أطراف أثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها اسلوبا جديدا فى التعليم هو اسـلوب الحوار والنقـاش ، كما اقتصرت المدرسـة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصـة وخاصـة علمـاء الرياضـيات ، فقـد كانت أشـبه بمعاهـد العلم المتخصصية الراقيـة فى عصرنا ، ولاعجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هـذا المدلول العلمى الراقى منذ افلاطون الى يومنا هـذا ٠

ولقد كان الكشف الأعظم والأصيل لأفلاطون الذى أعلنه لتلاميــذه فى عالم الفلسفة وهو ما أســماه « نظرية المثل » ـ المثال يعنى الوجود الكلى الثابت للأشـياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى ـ يعتمد على اقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك ان ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحســوس ، فالحقيقة ليست فيه ، بل هو نفســه ليس حقيقيا . ولن ندرك ذلك الا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا اليه ، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة . ولكن صعب على التلاميذ فهم هــذا الحديث النظرى الغــامض ، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه ـ قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه ـ هو « تشبيه الكهف » ، فقال لهم : اننا اشــبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيدوا بالسلاسل الى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهــم ســوى تلك الظلال التى ترسم أمامهم على ذلك الجــدار من خــلال فتحة الكهف المواجهة لهــذا الجدار ، فهم يرون ظلالا لأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع أن هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لايرون ســواها . ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحــد هؤلاء الناس أن يفك قيده ويتسلل خارجا من الكهف ؟!

ان هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط انه كان واهما حين ظن أن حياته الســابقة فى الكهف كانت حياة وان ما رآه خلالها كان أشياء حقيقية . وسيعرف لأول مرة أن هذا الذى ظنه الحقيقة ليس الا الظلال والأشباح لأشياء اخرى تمر الآن أمامه وهى الأشياء الحقيقية حقا .

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا . فقد استنتج منه أن علينا ان نبحث عن الحقيقة جاهــدين وليس طريق الوصول اليها ســهلا لأننا فى نظره مقيــدين بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا ، وحبنا الشــديد لهذا العالم الأرضى الفانى . اذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل الا ذلك الانســان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفســه ، وكبح جماح النفس لايكون

الا بأن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب) ، فالنفس الانسانية فى رأية ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة ، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوته فان تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان اميل الى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل) • وان تغلبت القوة الغضبية كان الانسان أميل الى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربا شجاعا ، وان تغلبت قوة الشهوة فهو انسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشىء ، لكن باستطاعتهم ان كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم أن يرتقوا الى طبقات أعلى فيصبحون من المحاربين أو من الفلاسفة •

ولما كان افلاطون قد اقنعنا من قبل بأننا جميعا نعيش فى عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة ، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون اليه من حقائق فان هؤلاء بالطبع هم ما يجب ان يشكلوا راس الدولة اى حكامها • فالحاكم عنده يجب أن يعرف ماهيات وحقائق الاشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب • وان سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية ، لأجابنا ، على لسان أحد المتحاورين فى محاورة « الجمهورية » ، متى جربنا ان يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا !!

ان الناس يتصورون خطأ ان الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية ، وأساس الخطأ هنا أن ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولاعلم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهه مشكلة لم تمر فى خبرته من قبل ؟! انه سيتصرف فيها بالقياس الى خبراته السابقة ، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير

لأنه يقيس على مواقف جزئية • ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعـو اليه افلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شىء فيتصرف بالقياس الى علمه السـابق وهو غير معرض للخطا لانه ينظر الى كل الامور نظرة شـاملة تراعى كافة الجوانب ، فهو ـ كما يقول افلاطـون فى محاورة « السياسى » ـ اشبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشـخيصا دقيقا وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم أنه لم يمر بخبرة هـذا المرض ولم يعيشـه • وهكذا يكون الحـاكم الفيلسـوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب •

ولا يفوتنا هنا ان ننوه بخطأ أفلاطـون فى ذلك التشـبيه ، لأن الافراد فى الدولة ليسـوا كالمرضى ، فالطبيب يتعامل مع أجسـاد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس واهواء وعقول هؤلاء الأفراد ، وليس من السـهل حصر كل هـذه الأهـواء والنزعات ، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المـادية وحمايتهم من أى عدوان •

وعلى أى حال فقد كان أفلاطون يستهدف من وراء ذلك أن يتولى الحكم من هم أعلم بشئونه علما نظريا و تنقصهم فيـه الخبرة العمليـة ، فقد نص على ذلك فى « الجمهورية » حينما راى ضرورة الا ينـولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية الا بعـد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الادارية فى الدولة من سن الخامسـة والثلاثين حتى سن الخمسـين ، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليميـة المختلفة التى تبـدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والاخلاق الرفيعة ثـم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سـن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلـم العلوم الرياضيـة بعد فترة اعـداد عسكرية من الثامنـة عشرة حتى العشرين ، ومن يجتاز هذه المراحـل يصبح مـؤهلا لتعلم الفلسفة والجـدل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى

المرحلة الثالثة التى تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسه والثلاثين .
لتبدأ بعد ذلك هذه المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة .
وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلا لحكم
المدينة .

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة
الحكام عند أفلاطون . لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير
للدولة وللشعب لانهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة .
بل سيستهدفون دائما اسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة
فى الدولة .

وهذه الصورة المثالية التى رسمها أفلاطون لما اسماه حكم الفلاسفة
لا تنفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال اسطورة الكهف ،
فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة
ان يعود ليأخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين الى جدار الكهف
فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة ، فسبيل الاصلاح عندئذ
اذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الافادة
من هذه المعرفة فى حياتنا العملية . فما اشبه الفرق بين حكم الفيلسوف
وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد اصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف
على احد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق
الأمامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركها ، أو اخر
أراد ذلك فصعد على اعلى ربوة فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة
افضل ويقدم حلا أكثر سلاسة من سابقة ، وبين شخص اخر استطاع
ان يركب طائرة . ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع
ودروب المدينة ، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل أزمات
المرور فيها . ان هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند أفلاطون ،
فهو وحده صاحب النظره الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية

من خلال ادراك ماهيتها الكلية أى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات أخرى ٠

ولذلك كان اصراره الشديد على أن يتـولى الفلاسـفة الحكم فى مدينته المثالية فى « الجمهورية » وحتى حينما تنازل عن بعض أرائه السياسية الجزئية فى محاورة « السياسى » متجها شيئا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن ذلك الحاكم « العالم » بفنون الحكم ، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالمـا بفن السياسـة الذى يهيمن على كل الفنون فى المدينة ، فهو الفن الشـامل الذى يتحكم فى التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء ٠ فالحاكم هنا أشبه بالحـائك الذى يكلف الغزالين والنسـاجين فى الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسـجة ، ثم يقوم هـو بالجمع بين كل هـذه الخيوط ، وعليه أن يوازن بينها وينسـج منها ابهى حلة تظهر بها دولته ٠

وحينما انتهى فيلسوفنا فى « القوانين » وهى أخر كتاباته الى نزعة واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسـمها فى « الجمهـورية » ، رأى أن يكون البـديل للحـاكم الفيلسـوف فى « الجمهورية » أو ذلك الحاكم العالم فى « السياسى » ، هو الدولة التى يحكمها القانون (أو الدستور) ، فليس للحكام فيها سـلطة تعـديل القوانين التى سـنها المشرعون أو تجـديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شـكل أيا كانت صورة الحكم فى هـذه الدولة ٠ فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا فى الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه أفلاطون مجلس حراس الدسـتور ٠ وكانما أراد أن يفهمنا ان هـذا التعـديل فى نظرياته السياسـية لايعنى التخلى عن المكانة السابقة للفلاسـفة وللفلسـفة فى المدينة ، فقـدم هو بنفسـه مايجب أن يكون عليه الحال فى هذه الدولة ـ التالية فى الأفضلية لدولته المثالية الأولى ـ فسـن مجموعة من القـوانين المنظمة لكل شـئونها ، فاصبح كل ماقدمه من تعديل هو العـدول عن بعض الأراء الجزئيـة ـ

دون التنازل عن الجوهر - مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأسرة التى وردت فى « الجمهورية » ، حيث اقر بدلا منها مبدأ الملكية ولكنه قدم القوانين المنظمة لها فرأى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على السواء بشرط الا يمتلك اغنى الناس أكثر من اربعة اضعاف اقلهم ملكية - وعدل عن الشيوعية فى الأسرة واقر نظام الزواج الفردى بشرط ان يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقط . اذ لا يجب - مثلا - ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة ، لأنه عليها حينذاك أن تتخذ أى اجراءات كاباحة الاجهاض والنفى والاعدام للمشوهين ان لزم ذلك لاعادة التناسب بين عدد الافراد فى الدولة وبين ما تمتلكه من موارد . كما يمكن للدولة أن تستكمل عدد الأفراد من الخارج اذا حدث نقص فى المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن . ولذلك فقد راى أفلاطون ألا تتم مراسم الزواج الا بعد استشارة الدولة . كما راى فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثين دون أن ينزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب ان يسود فيها من قيم وفضائل وتوازن .

كما طالب كذلك - فى دولة « القوانين » بفرض عقوبات شديدة على من يخرجون على نظام الدولة وقرر ان الجريمة الكبرى هى التى تكون ضد الدين فيها ، بعد أن طالب بأن يلقن الدين للناس جميعا ويكون هو الروح السائدة فى الدولة بكافة اجهزتها . وذلك من خلال نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة اباح فيه دراسة الشعر والتمثيل بشرط أن تعرض موادهما على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأى اسفاف .

ومن النظر فى هذه القوانين التى سنها افلاطون نلاحظ انه لم يتنازل عن نظريته السابقة تماما وان كان قد عدل من بعض ارائه . فالدولة المثالية فى « الجمهورية » - كما قال هو - لا يمكن ان تتحقق الا على يد الالهة أو أبناء الالهة . أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا تلك

الصـورة المثلى بكافة معالمها ، ولذلك كان عليه ان ينزل الى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الانسانية كما هى عليه فى هـذا الوافع • ولذلك فان الدولة المثالية فى «الجمهورية» ماتزال فى رأيه هى ذلك المثل الأعلى الذى على الناس أن يواصلوا السعى الى تحقيقه بقدر استطاعتهم ، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الانسانية •

* * *

أهم مصادر الفصل الخامس

ـ افلاطون : الجمهورية : ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .

ـ افلاطون : فايدروس : ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٩م .

ـ الكسندر كواريه : مدخل لقرأءة أفلاطون : ترجمة عبد المجيد أبو النجا ، القاهرة ، الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦م .

ـ عبد الرحمن بدوى : أفلاطــون : القــاهرة ، مكتبــة النهضــة المصرية ، ١٩٤٣م .

ـ مصطفى النشار : الألوهية عنـد افلاطون واثرها فى الفلســفة الاسلامية والغربية ، دار التنوير ببيروت ، ١٩٨٤م .

— Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp, Rautledge & kegan Paul , London, 1961.

—Plato : The Laws : Translated by Jowett « The Dialogues of Plato » Vol . V, Oxford University Press, london , 1931.

— Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford, At. The Clarendon Press, 1951.

Taylor : Plato The man and his works ; Merdian Books New - York , 1957 .

— Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks Mychigan, 1960.

— Wild J. : Plato ' s Theory of man :Cambridge, Massachusetts, Harvard University Pres, 1946.

الفصل السادس

أفلاطون ..

و « الحب » .

تشيع على الألسنة عبارة « الحب الافلاطونى » كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها فى تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة ، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الاجساد ، الحب الذى يبتعدا فيه عن الشهوة الحسية ويكتفيا بالابتسامات واللقاءات الرومانسية .

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده الى « الحب الأفلاطونى » ، وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هو أول من رأى ذلك ، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم . وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطونى وبين الحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته . وبرغم أننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطونى فى نشأة الحب العذرى عند العرب من حيث ان الملامح العذرية واضحة فى التراث العربى قبل نقل كتابات افلاطون الى اللغة العربية ، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الاسلام كما تغنوا به فى صدر الاسلام ، الا اننا لا نستطيع نفى هذا التاثير تماما حيث أن تأثيرا غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الافلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب .

والحق ان استخدام اصطلاح « الحب الأفلاطونى » تعبيرا عن هذا النوع من الحب قد يصادف أساسا فى فلسفة افلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات

الجسد ، لكن الحقيقة ان الحب كما صوره افلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه . وسنحاول فى هذه السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة .

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده فى محاورتين أساسيتين من محاوراته (وقد كانت هذه طريقة افلاطون فى الكتابة الفلسفية فقد اختار أسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما « المأدبة » و « فايدروس » .

وفى « المأدبة » عبر عن رأيه فى الحب فى صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التى كان أفلاطون ينطقها بفكره . وديوتيما وهى شخصية خرافية وقد عرف افلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد ، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر . وهناك صور عديدة للحب يشير الينا افلاطون على لسان ديوتيما أدناها ذلك الحب الجنسى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا احلال أفراد محل الأفراد الذين فنوا .

اما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو وان كان عقيما من الناحية الجنسية الا انه خصب أن نظرنا الى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزاوج عقلين راقيين بريئين من أى نزعة حسية خسيسة ، فقد كان افلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنسى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الاثينى ، فقد كان يعتبره منافيا للطبيعة .

اما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحسى الفانى . ويستخدم افلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الاشياء المفردة الجميلة الى حب الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال الى حب الجمال الروحى المعنوى الى جمال

المعرفة التى تتمثل فى مشاهدة مثال الجمال فى ذاته الذى يتيح للانسان تلك المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال ومن ثم حقيقة الكون ، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها .

ويزيد أفلاطون هذه الصور من الحب توضيحا فى محاورة « فايدروس » ، ولكنه يرى فيها أن الحب فى حقيقته « هوس » مقدس حيث أنه الهام من الآلهة يصلح النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها . وواضح أن أفلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس . فالهوس عنده ليس هو الجنون ، بل هو شىء قريب من الالهام حيث أنه يحدثنا عن انواع ثلاثة اخرى للهوس هى . هوس النبوءة الذى تتعرض له كاهنات الاله ابوللو حين يفقدن رعيهن عند تلقى وحى الاله . وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب اولئك الذين يلجأون الى العبادة والاكثار من الصلاة والمشاركة فى طقوس الطهارة الدينية ومن تم يتخلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل . اما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهو فى حقيقته الهام الهى ان صادف نفسا طاهرة رقيقة يقظها والهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للشعراء غير الملهمين محاذاتها لأن شعر الصنعة سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس .

واسمى أنواع الهوس عند أفلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى أشرنا اليه ، فهو الأكثر تأثيرا فى النفس الانسانية ، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رايه عن البدن حيث أنها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند أفلاطون عالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لماهيات الأشياء حسية ومعنوية) ، وهذه النفس كانت فى نظر أفلاطون تعيش فى ذلك العالم قبل هبوطها الى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتها ، فقد

تأملت مثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط الى هذا العالم متقمصة جسدا انسانيا وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نصيب كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التى وعينت على التذكر ، فأفضل النفوس تلك التى تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها ان تنزل فى جسد فيلسوف محب للمعرفة بطبعه ، وبقدر ما وهبت من شوق الى ذلك العالم الالهى الذى كانت تسكنه وامتلأت فيه حب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بما تصادفه من أمثلة محسوسة للجمال الأرضى حيث يذكرها هذا الجمال المحسوس بمثال الجمال فى ذاته فتعشق النفس هذا الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدسه تقديسها لمثاله الاعلى ، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب الى المحبوب فيتبادلا الحب الذى يوصلهما الى غاية مثالية واحدة هى الرغبة فى العودة الى ذلك العالم الالهى حيث يستعيدان طبيعتهما الالهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الانطلاق من قيود الجسد أى بعد الموت .

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة فى فلسفة افلاطون وميتافيزيقاه ، فالحب الذى أشرنا اليه هو حب معرفة كل ما ينعلق بالعالم الالهى فكل ماتراه النفس المحبة فى هذا العالم المحسوس تحبه بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق فى افاق أبعد من هذا العالم الأرضى . هذا النوع من الحب هو الحب الأسمى والحقيقى عند افلاطون ، وهو حب فلسفى حيث أنه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة ، وهو لا يتجه بالفيلسوف الى غاية حسية أو شهوانية .

وقد أوضح افلاطون ذلك فى محاورة المأدبة حينما ضرب مثلا عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط ، وكان القبيادس يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الأخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الاغراء الشهوانى فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهوانى ليتحابا فى الفضيلة والعفة وتتلاقى

نفسيهما فى العالم السماوى . ولقد عمق أفلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى « فايدروس » حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعى فى الخطابين اللذين ألقاهما سقراط ـ ردا على خطاب لوسياس فى ذم الحب ـ الى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوسا الهيا يساعد النفس على التخلى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها .

واذا كان حديثنا السابق ينصب على ميتافيزيقا الحب عند أفلاطون ، فان له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة ، فقد عالج أفلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته أهمها محاورة « الجمهورية » و « القوانين » .

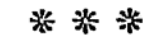
ففى « الجمهورية » كان يرسم معالم مدينته الفاضلة وبدا له أن أهم هذه المعالم الدعوة الى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رأيه ذلك على أساسين . أولهما : أن ما يسبب فساد الحكم والجند صراعهم حول النساء وحول الملكية (ملكية الأراضى والأموال) ، وثانيهما : أنه لاحظ أن أساس علاقة الرجل بالمرأة هو الانجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى ، فلما لا يتم ذلك الانجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان . فيتحقق من ذلك عدة أهداف . اهمها الحفاظ على وحدة الدولة بازالة ذلك السبب الهام من أسباب الصراع بين ابناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندية دون ان يكون احدهما ملكا للآخر . أما الهدف الثانى فهو أن الدولة ستتولى تربية هذا النشء حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف اى رجل أو أى امرأة على ابنهما وبالتالى سيتفرغان لتأدية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج .

وقد لاقت دعوة افلاطون تلك لشيوعية النساء والأسرة انتقادا عنيفا من معاصريه وتلاميذه خاصة أرسطو . لكن الحق أن تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام ، فهو لم يطالب بتطبيق هـذا النظام على كافة الطبقـات فى الدولة . كما أنه دعى فى « الجمهورية » أيضا الى حل آخر امثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظـام تربوى تشرف عليـه الدولة يكون هدفه تخريج هـذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الاصحاء بدنيا وعقليا ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن اسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا الى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العـلوم الرياضـية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح اجسامهم به . وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الاجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفون على مشكلات مجتمعهم لمدة خمس عشرة عاما ، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولى مهام الحكم . وهـذا ما يسميه افلاطون بحكومة الفلاسفة ، وهـذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من اى نوع لأن افرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد تربوا على المبادىء السامية والأخلاق الفاضلة .

وعلى اى حال فقد أحس أفلاطون أن دعوته الى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث انها تتعارض مع غريزة أساسية هى غريزة التملك ، وبذلك فقد تنازل عنهـا فى آخـر محاوراته محاورة « القوانين » التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقا للقوانين التى يسنها الحكماء ، وكانت بعض هـذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فاباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة ، وهـذا يعنى انه اباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنسـاء ، ولكنـه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما

يتزاوجان ظروف مجتمعهما الى جانب مراعاتهما لاتمـــام علاقتهمـــا العاطفية الخاصـة فقد أوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية من الفقير حتى يتمكنا من العيش فى سلام وتتحسن الظروف الاجتماعية فى الدولة عامة فلا يكون من أفرادها حاقدا أو حاسدا ٠

وترجع دعوته الأخيرة تلك الى أنه قد أباح فى « القوانين » الملكية الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرمهما فى « الجمهورية » ـ حيث أنه كان قد دعى فيها الى شيوعية الملكية الى جانب شيوعية الأسرة ـ كما قنن هـذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب أن يمتلك أغنى الناس اكثر من أربعة أضعاف ملكية غيره ٠ ونادى بنظام للتوريث أساسه أن يرث الابن أو البنت الكبرى كل أملاك الأب او الأم ٠ وكان هـذا يعنى أن بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئا ، كما يعنى ضرورة الحفاظ على هـذا التوازن السابق بين الملكيات ٠ ورأى بناء على ذلك أن يدعو الى مراعـاة هـذا الأمر فى نظام الزواج حيث يجب فى رأيه أن يبحث الغنى (الذى ورث أملاك أبيه) عن فقيرة ليتزوجها ، وتبحث الثرية (التى ورثت أملاك أبيها) عن فقير لتتزوجه ، وبهـذا تتحقق العـدالة الاجتماعية فى الـدولة ٠



أهم مصادر الفصل السادس

1 — Plato, The Symposium, English Trans ation by W. Hamilton . Benguin Books, 1977.

2 — Plato , The Republic, Eng. trans. by H. D. Lee, Benguin Books, 1962.

3 — Plato, The Laws, Eng : trans. by B. Jowett, Th. Ed., London. 1931.

(٤) افلاطون : فايدروس ، الترجمة العربية للدكتورة أميره حلمى مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .

(٥) د. محمد حسن عبد الله ، الحب فى التراث العربى ، سلسلة عالم المعرفة التى تصدر عن الكويت ، العدد ٣٦ ، ١٩٨٠ .

الفصل السابع

أرسـطو ..
واكتمال المشروع الحضارى اليونانى .

فى أحد أيام عام ٣٨٤ ق.م ولد باسطاغيرا ـ تلك المدينة الصغيرة القديمة على ساحل أيونيا ـ أول فيلسوف محترف فى التاريخ . انه فيلسوف اليونان الكبير أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهبا فكريا فذا سيطر على الفكر العالمى اكثر من عشرين قرنا من الزمان .

وقد عاش حياته فى اطوار اربعة ، كان أولها هو طور النشأة فى ظل أسرة مرموقة من أسر اسطاغيرا . فقد كان والده طبيبا مشهورا استدعاه الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك ، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريبا مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجها الى اثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من أطوار حياته عموما والطور الأول من اطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن ان نسميه ، طور التلمذة وطلب العلم . وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية افلاطون التى كانت انذاك قبلة ينجذب اليها كل من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف .

وفى جـو الاكاديمية التعليمى الـذى اراده مؤسسـها مفتوحا تربى أرسطو على أن الفلسفة حوار وأن الحقيقة ليست وقفا على رأى معين ، كما انها ليست سهلة المنال ، بل عرف ان طريقها وعر وشاق وهى لا تكون الا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر ، وسرعان ما تشرب التلميذ آراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فأصبح المجادل الأول مما جعل استاذه يلقبه بـ « عقل المدرسة » ، ولما كانت مجادلاته

لا تاتى من فراغ ، فلم تكن مجرد براعة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان الا الى الانتصار على الخصم ، بل كانت مجادلاته اساسها طرح الراى الآخر على اساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه ، فقد دعى ذلك افلاطون لأن يلقبه أيضا بـ « القراء » اى كثير الاطلاع ٠

وسرعان ما لمع نجم هـذا التلميذ النابه فجعله افلاطون معلما للجدل والخطابة فى المدرسة ٠ ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ واستاذه الا أن المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون ان أرسطو كان يعانى صراعا فكريا داخليا فى نفسه بين أن يكون أفلاطونيا خالصا وبين أن يعلن الانشقاق عن الفكر الأفلاطونى الذى كان لا يكن له التقدير ، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين ارسطو وبين أفلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنهـا ييجر Jaeger فى كتابه عن أرسطو حيث يؤكد أن تلك الفترة من حياة ارسطو كانت افلاطونية خالصة(١) ٠ فقد أخلص ارسطو لتعاليم افلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الأفلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلا وموضوعا ، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسماء محاورات افلاطون ، وقد يقول قائل انه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء استاذه ! لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمون معظمها، الا أن احداها وهى محاورة « أوديموس » كشف عن مضمونها ، وهـى تؤكد عكس ذلك ، ففيها عبر أرسطو على طريقة أفلاطون عن مبدأ فلسفى افلاطونى أصيل هو خلود النفس ٠ ولو عرفنا أن أرسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا الى أى حد كانت تلك المحاورات ومنها أوديموس معبرة عن افلاطونية أرسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة أفلاطون فى عام ٣٤٨ ق٠م(٢) ٠

وهنا يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة أرسطو عامة ، والثانى من

اطوار حياته الفكرية ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بداه بمغادرة أثينا عقب وفاة أستاذه مباشرة ، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك العداء بينه وبين أستاذه ، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر ارسطو أثينا عقب وفاة افلاطون ٠

لكن الحقيقة كانت غير ذلك ، فلم يكن أرسطو يوما معاديا لأفلاطون لرئاسة الاكاديمية من بعده نظرا لأنه كان هجينا ـ أى لم يكن يونانيا خالصا ـ وكان القانون الأثينى يحرم ان يمتلك شيئا فى أثينا من لم يكن أثينيا ٠ أما السبب الثانى : فقد كان الخلاف الفكرى بينه وبين اسبوسيبوس الذى راس الأكاديمية بعد افلاطون ، حيث رأى ارسطو أنه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية فى اتجاه رياضى صرف لم يكن يقصده أفلاطون حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته ٠ ويؤكد ذلك أن اسينوقراط وكان افلاطونيا مخلصا قد غادر أثينا مع ارسطو آنذاك حيث اتجها معا الى آسيا الصغرى وبالذات الى مدينة اترنوس التى كان حاكمها ومشرعوها افلاطونيين ، وهذا يكذب ادعاءات من يقولون بحنق أرسطو على أفلاطون لأنه لم يعينه رئيسا للأكاديمية من بعده ، اذ اننى أعتقد أن أرسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون الأثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس رئيسا للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته ولهذا أرجح أن يكون سبب مغادرته للأكاديمية هو خلافه الفكرى مع اسبوسيبوس حول تفسيره الرياضى لنظرية المثل ٠ ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكسينوفراط الى اترنوس التى عدت آنذاك معقلا من معاقل الأفلاطونية ، فقد كانت بمثابة فرع من فروع الأكاديمية ٠

على أى حال ، لقد قضى ارسطو فى اسيا الصغرى عدة سنوات تزوج خلالها وانجب ، وكان ينوى الاستقرار بها اكثر من ذلك لولا انه تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا انذاك ليكون مربيا لابنه الاسكندر الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره ، فذهب الى مقدونيا مرة

أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مربيا له طيلة اربع سنوات يبدو أنها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما • فقد كان الاسكندر مقدونيا عنيدا لم يقبل من آراء الاستاذ التقليدية شيئا • فعلى حين كان الاستاذ يؤمن بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية ، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى ان يحقق حلما راود والده باتساع رقعة مملكته •

وما ان بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على رأس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما أبعده عن أستاذه • ولما مات والده انذاك أصبح هو القائد والامبراطور، فغادر أرسطو مقدونيا الى أثينا وكان بامكانه العودة مرة أخرى الى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها انذاك • ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدا ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل « فى الفلسفة » و « دعوة للفلسفة » وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل « الجدل » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » وغيرهما •

ويبدو من تلك المؤلفات أن الاتجاه الفلسفى العام لارسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهميـة فى المعرفة الانسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة ، الى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستدلة والمتأملة • وقد اتضح ذلك فى كتابه « بروتر يبتيقوس » أو « دعوة للفلسفة »(٣) •

ومن هنا فضل ارسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى اثينا ــ رغم انه لم يكن مالكها الحقيقى ــ وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك ماديا ومعنويا مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى اشرنا اليه بينهما •

وهنا نصل الى الطور الأخير من أطوار حياته الفكرية وهو طور الأستاذية الذى يبدأ فى عام ٣٣٥ ق•م وهو العام الذى أسس فيه

« اللوقيون » لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث ألحق أرسطو بها متحفا علميا احتوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى اجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية وقد ساعده على ذلك مصاحبة العـديد من تلاميذه للاسكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون اليـه بكل ما تقع عليه اعينهم من عينات نباتية وحيوانية جـديدة ، كما زودوه بالمعلومات الجغرافيـة والتاريخية عن تلك البلاد ٠

والى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فشـل فيه سـقراط وافلاطون ويقضى قضـاء مبرما على السوفسطائيين(٤) ، فقد علم عامة الناس أصول الجدل والخطابة وفنونها بعـد أن كشـف لهـم عن الأغاليط السـوفسطائية وكيف يمـكن تجنب الوقوع فيها ٠

وقد استمرت هـذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام ٣٢٣ ق٠م وهو العام الذى توفى فيه الاسكندر الاكبر ،وقدكانت هذه السنوات ـ سنوات الأستاذية من حياته ـ والتى لم تتعد الاثنى عشر عاما هى اخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعا كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة ٠٠ الخ ، بالاضافة الى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة ٠ فكانت بذلك فى تقديرى أخصب سنوات فكرية يعيشها فيلسوف فى العالم حيث أخرج فيها هـذا الكم الهائل من المؤلفات الأصيلة التى لم تزل معينا ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه ٠

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الأكبر تنتهى حتى بادر الأثينيون الى محاولة الاستقلال عن الامبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل أنصاره فى أثينا وكان أرسطو على راسهم بالطبع ، مما اضطره الى ترك

المدرسة لتلميذه وخليفته ثاوفراسطس واتجه الى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة « لن أسمح للأثينيين ان يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين » ، وهنـاك أصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حيث توفى عام ٣٢٢ ق٠م(٥) ٠

واذا أنعمنا النظر فى هـذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا ان عاملا هاما كان هو محركها الا وهو عقلانية أرسطو الفذة ٠ فقد كان يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكرا وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيم أفلاطون بعد بلوغه الأربعين عاما ٠ وكان قد قضى عشرين منها تلميذا له ٠ فلقد التقط ارسطو الجانب التجريبى من مهنة والده الطبيب ، والجانب النقدى والنزعة المـادية من ساحل ايونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسـفة الطبيعية والتفسير المادى للعـالم الطبيعى ٠ كما تعلم بسرعة فنون الجدل واهميـة الحوار والفكر المفتوح من أسـتاذه افلاطون ، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسـيا الصغرى والمدة التى قضاها مع تلميذه الشاب المغوار الاسكندر المقدونى ٠

وتآلفت هذه العوامل لتشكل هذه العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء ، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحسى والعقل ٠ وأما البناء فكان على هذين الأساسين ٠ الحسى التجريبى من ناحيـة ، والعقلى الاستدلالى من ناحية أخرى ٠ فكأن الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخم له بابان ، باب الحس والتجربة ، وباب العقل والاستدلال ٠ وكانت البراعة فى ازاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل ٠ ومن ثم أمكنه المواءمة بينهما ٠

وهنا يثار السؤال : كيف تم له ذلك ؟!

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعا فلسفيا فى المقام الأول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه ، فهى فلسفية مجردة تارة ، أدبية

وفنية تارة ، أو علمية تارة أخرى • وكان الانجاز الأرسطى تتويجا تنظيريا مجردا لهذا المشروع •

وقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى فى نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين • النمط الاول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بدأه فلاسفة ايونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية ، ثم استكمله الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات ، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس وأتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق •

اما النمط الثانى ، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بدأه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تتقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الايليين ، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد ، وبلغ ذروته عند أفلاطون الذى جعل من عالم المعقولات (المثل) عالما مفارقا وتضاءلت بجواره تماما أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالا وأشباحا •

من هنا كان على أرسطو وهو « العقل » و « القراء » ان يقوم بمهمة مزدوجة • اذ كان عليه أولا أن يحد من تطرف اتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر • وكان عليه ثانيا ان يستكمل النقص فى كليهما بتبنى الأفكار الايجابية من الاتجاهين بحيث اصبح الأقرب الى الحقيقة لديه دائما هو المزج بين المحسوس والمعقول ، بين الجسم والنفس ، بين المادة والصورة ، بين الواقع والمثال •

وقد نجح أرسطو الى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى

أراد اقامة البنـاء الفلسـفى الجـديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية ـ الفيزيقية « الوجود بالقوة » أو « المـادة » ، و « الوجود بالفعل » أو « الصورة » كما كان آلة هـذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين ٠ القياس والاستقراء ٠

ولمـا كان للمنهج الأسبقية المنطقية ، فقد أولاه أهمية خاصـة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء ٠ وقد وضع منطقه أو بالاحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين ٠ مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل ، فكشف فى « الأغاليط السوفسطائية ـ السوفسطيقا » عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث أنها مجرد ألفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى ٠ وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القـول أو خـارج القول (المعنى) وعـددها فى ذلك الكتـاب(٦) ٠

كما اوضح فى كتابه « الجدل ـ الطوبيقا » الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعا من الاقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشـهورة(٧) ٠ ورغم انه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده الا انه لم يعتبره علما بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا ٠

وقد تكفل ذلك بالقضاء على السوفسطائيين تماما ، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو ، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالاتجار بالأفكار ، وبأنهم مخادعون ، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هـذا الخداع السوفسطائى فى « السوفسطيقا » وقنن الجدل فى « الطوبيقا » ٠

اما الجانب الايجابى ، فقد وازن فيه أرسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى ، والعلم الاستقرائى ، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس ، فان كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية فانه لا يكتمل الا حينما يصاغ فى هيئة أقيسة . فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية فى نظره . كانت تلك هى الصورة التى رسمها أرسطو للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة(٨) .

اما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد ألمح أرسطو ـ رغم عدم تخصصه فيها ـ الى ان تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريبا ان يركز على الاستنباط الصورى الرمزى فى نظريته عن القياس البرهانى(٩) ، وقد نجح اقليدس فى استلهام تلك النظرية الارسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة .

على هذا النحو ، نجح ارسطو ـ فى علمه ومنطقه ـ فى اقامة التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس ، وجعل من نظريته عن العلم امتدادا لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها الى ادوار متوازنة للحس والعقل ، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا الى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه ، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادىء عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها اليه . ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما اوضح ان للحواس دورا هاما لا يمكن اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسيين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فأنكروا أى امكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا عن ما تنقله اليه الحواس .

وعموما فقد توسط أرسطو بين الاتجاهين ، حينما قرر انه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون موضوعا للادراك الحسى(١٠) .

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقى بنفس الصورة ، حيث ألف بين المــادة والمثال (أو الصورة بتعبيره) ، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المــادى والتيار المثالى ، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لا توجد الا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل) ، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل ، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شىء محسوس ، كما أن ماهية أى شىء كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمــادة فى كل أشياء هــذا العالم الطبيعى ، فلا صورة بدون مادة ، ولا مادة بدون صورة ، ولا يستثنى من ذلك الا الاله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المــادة ، فاله أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ومن ثم فهــو صورة خالصــة وعقــل خالص لا يعقــل الا ذاته(١١) ٠

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس، حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى ، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية النوع التى تظهر فى جزئياته ، ولم يعد هناك حاجة الآن بنفترض عالمــا مفارقا توجد فيه هــذه الماهيات أو الصور ٠

ولقد انعكست اثار هــذه النظرة الأرسطية التى تزاوج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم ، بين المــادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا ، انعكست على مذهبــه الأخلاقى والسياسى ، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزاوج بين الواقع والمثال ، فقد دعى الى نوعين رئيسيين من الفضائل ، الفضيلة الأخلاقية ، والفضيلة النظرية ٠

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى «الوسط الأخلاقى» حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مزدول(١٢) ٠

فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير .. الخ . وهكذا يكون الانسان فاضلا حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التى بفضلها يكتسب ذلك التحسن فى سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذى هو غالبا فى ذلك الحد الوسط(١٣) . ولم ينس أرسطو فى اطار تمحيصة لنظريته فى الفضيلة الاخلاقية أن يوضح أن ذلك الوسط ليس حسابيا . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين ، فهذا الوسط نسبى ، فالشجاعة مثلا تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور ، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة الا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهورا بالطبع ، لكنه فى هـذه الحالة سيكون شجاعا ويتخلص من جبنه . وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحـد من تهوره واتجاهه نحـو الجبن(١٤) .

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين اذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلا ، أما اذا كان بطبيعته وفطرته يميل الى أحـد الطرفين فيكون اكتسـابه للفضيلة كحد وسـط بالاتجاه نحـو الطرف الآخر .

وقد نبه ارسطو الى قضية أخرى ـ أعفته من كثير من الانتقادات التى وجهت اليـه عن جهل بما كتب ـ حيث أوضـح أن من الفضائل الأخلاقية ما لا يمكن ان تكون حدا أوسط بين طرفين . فالصدق مثلا ليس الا ضـد الكذب . وكذلك فان من الرذائل ما لا يمكن أن تكون أطرافا لفضائل ، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طـول الخط وهى بطبيعتها المرذولة لا يمكن أن تكون طرفا لاحدى الفضائل(١٥) .

وعلى أى حال ، فان نظرية أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية تمثل الجانب الواقعى من نظريته الأخلاقية عامة ، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لـما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل ، حيث انتهى الى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت فى نظريته السابقة عن « الوسط الأخلاقى » .

اما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل : هل كل من يقال عنه أنه فاضل يعد فاضلا حقا ؟! وكانت اجابته : أنه لا يمكن أن نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلا ، اذ من الممكن ـ كما يؤكد فيلسوفنا ـ ان يسلك الانسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية أو علم . والفضيلة كما يراها أرسطو ليست مجرد سلوك عشوائى ، بل ان الشخص الفاضل لا يكون كذلك الا اذا تضافر لديه السلوك مع العلم ، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها ، فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون أن يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة !! .

وكذلك من شروط الفعل الفاضل أن يمارسه صاحبه باستمرار ، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر . فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائما طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف . ولا يكون الفاضل فاضلا ـ كذلك ـ الا اذا أراد واختار عن وعى طريق الفضيلة ، فالارادة والاختيار شرطان ضروريان ، والارادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا ، فالارادة تعبير عن الاتجاه الغريزى نحو سلوك طريق الفضيلة . أما الاختيار فهو اختيار عاقل وواعى وترشيد لتلك الارادة الغريزية . ومن هنا ، كانت الفضيلة الأخلاقية عند أرسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة ، فهى فضيلة أساسها الاختيار العقلى لذلك « الحد الوسط » ثم سلوك طريقه باستمرار(١٦) .

ولكن اذا ما سألنا أرسطو عن أعظم الفضائل فى رأيه ، فهى لن تكون احدى الفضائل الأخلاقية ، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها ، الا أن أعظم الفضائل فى اعتقاده هى « فضيلة التأمل النظرى » ، لأنها تمثل فضيلة العقل الانسانى بما هو كذلك ، فان كانت الفضيلة الأخلاقية فى كل صورها تمثل ـ كما أوضحنا ـ تحكم العقل فى الشهوة ، فان هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها .

ولقد أجهد أرسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على أهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » والكتاب العاشر من « الأخلاق الى نيقوماخوس »، حيث أوضح أن العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان • وان كان الانسان هو الحيوان الوحيد الأخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها ، الا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن للعقل فضيلته الخاصة ـ التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل ـ وتلك الفضيلة هى بالطبع « التأمل النظرى الخالص » • ولا شك لدى أرسطو فى أن التأمل النظرى هو أهم أفعال العقل حيث فيه يتشبه الانسان بالاله ، فالانسان حينما يمارس التأمل انما يمارس فعلا الهيا ، فالاله الأرسطى كائن متأمل لا يتأمل الا ذاته •

وقد فضل أرسطو « التأمل » واعتبره أسمى الفضائل لأن موضوعه أسمى موضوع ممكن للمعرفة الانسانية ، انه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة ، وتأمل ما هية الاله من جهة أخرى ، فلولا قدرة الانسان على التأمل النظرى المجرد ما عرف الاله • هذا فضلا عن أننا بالتأمل ـ فى رأى أرسطو ـ نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم وبماهية الأشياء ونعرف الوجود الالهى ، فالفلسفة هى العلم الأسمى والأرقى والأفضل(١٧) •

وهكذا استطاع أرسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس الا بينهم ـ معهم وبهم ـ ولذلك كانت مكانتها أقل فى رأيه • لانه لو لم يكن المجتمع والناس لما أصبح الشجاع شجاعا ، ولما أصبح الكريم كريما • فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للانسان الحرية والاستقلال ، على حين أن الانسان فى الفضيلة النظرية يحقق أسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل •

استطاع ارسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقى للفضيلة الى

ما جعله اسمى مكانة وأرفع منزلة ، الى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الانسان والغاية من وجوده ، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس ، والخلو الى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا ، يرتفع الى أفاق أرحب ، يتشبه بالاله ، ويحقق الخلود ٠

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا ، فاصبح كما يقولون الأكثر تطرفا من استاذه أفلاطون(١٨) ٠ فاذا كان الأخير قد قال فى « فيليبوس » بأن الخير الأقصى للانسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة(١٩) ، فان أرسطو فرق تماما بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر أن الخير الأقصى للانسان هو أن يعيش وفقا لأسمى قواه العاقلة ، قوة التأمل النظرى الخالص ، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده أعظم درجات اللذة والاستقلال والألوهية ٠

وعلى نفس النمط ، كانت فلسفة أرسطو السياسية ٠ حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال ، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه ، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة أفلاطون المثالية اذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه أرسطو ولم يراه أفلاطون ، فقد عاش عصر الامبراطورية المقدونية فى حين لم يكن استاذه قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية ٠

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستورا ضمنها كتابه « الدساتير » أو « **النظم السياسية** » وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدول والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر كان أكثرها اشراقا تمييزه بين الدولة والحكومة ٠ فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث ٠ ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها ،

« ففى كل دولة ثلاثة اجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شىء ونظم شئونها ومتى أحسن تنظيم هــذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر الا باختلاف هــذه العناصر الثلاثة ، الأول من هذه الأمور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة ، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضــائية »(٢٠) ٠

أما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهى تتكون من مجموع المواطنين ، فهى « تقرر على وجــه السيادة الســلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها ، وتصدر احكام الاعدام والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام »(٢١) ، « وبحث الحسابات العمومية للدولة »(٢٢) ٠ ولا أظن أن مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هــذه المهام الخطيرة التى حددها أرسطو ، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين ، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعيــة التشريعية بممثلين عن المواطنين ، وقد اعتبر ارسطو تلك السلطة هى « السيد الحق للدولة »(٢٣) ، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات ٠

أما السلطة التنفيذية ، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العــامة ، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين ، ومنهــا تتكون كل ادارات الدولة المختلفـة ، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الادارات ومن يكونون اعضاؤها ، والى اى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام ادارته ؟! وما هى الضوابط التى يجب أن توضع لاداء هذه المهام على الوجه الأكمل ؟! ٠

والاجابة على هــذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول ، فما يجوز

بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة ، وما ينفع فى ظل نظام سياسى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر(٢٤) .

أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة الى كل منها ، وطريقة تأليفها ، وتعيين القضاة . وقد أوضح في حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول(٢٥) .

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة ، ففى اطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب ، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب ، بينما التجارة ليست كذلك ، فاستخدام النقد فيها بديلا عن المقايضة جعلها نظاما احتكاريا يجمع من ورائه التجار أموالا طائلة دون جهد(٢٦) . وقد تطورت هـذه النظرية بعد ذلك وشكلت علما مستقلا على يد ابن خلدون فيلسوفنا الاسلامى ، وأصبح لهـا اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية .

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هـذا بنظريته عن « الثورات السياسية » ، وأعطاها من الأهمية بحيث خصص لهـا الكتاب الثامن من « السياسة » بأكمله ، حيث قدم تحليلا مسهبا للأسباب العامة للثورات مميزا بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية . فمن الأسباب السياسية ، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه ، فان كانت حكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليهـا . ومن الأسباب النفسية ـ الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة ان كان السائد حكومة طغيان أو ارستقراطية ، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكما ديمقراطيا حيث يثور الأرستقراطيون بحجة أنهم لا يحصلون على

مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها . وهكذا فقد يكون طلب المساواة او المطالبة باللامساواة أحد أسباب الثورات . وكذلك قد يكون الخوف او الاحتكار والاهانة من أسباب الثورات . كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات . ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سببا دائما للقلاقل والاضطرابات والثورات . كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على حدة ، فأسباب الثورة فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الأوليجاركية (حكومة الأغنياء الطماعين) ، أو فى ظل الارستقراطية أو الملكية .. الخ(٢٧) .

وكما كشف ارسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة ، والتى يمكن تلخيصها فى ثلاث هى : احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه ، فان كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وان يكون شريفا معتدلا فى ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم .. الخ . أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الامور . أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشء على المبدأ السياسى **للحكومة مما** يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه(٢٨) .

وعلى اى حال ، فكتاب « السياسة » يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل ، ففيه لمس ارسطو قضايا ومبادىء كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين ، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التى كان اجدر به أن ينأى عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو « الآلة الحية » لربة المنزل . ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطن اليونانى الحر ، وبين البرابرة (أى كل ما عدا اليونانى) التى اثبتت فشله فى تطبيق منطقه فى فلسفته السياسية .

فالتعريف المنطقى للانسان لديه انه ذلك الحيوان العاقل المفكر ؛ ونظرته العنصرية فى الرق أوضحت انه يؤمن بأن من الانسان من لا يصلح الا للرق والعبودية وليس مؤهلا الا للأعمال اليدوية الحقيرة . وفى هـذا تناقض مع تعريفه المنطقى للانسان .

واذا ما غادرنا مع أرسطو الواقع وانطلقنا الى المثال ، لوجدناه يتصور على غرار أستاذه مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط أهمها . أن تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج لمواطنيها ، صعبة المدخل والمخرج على الاعداء . وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجارة والدفاع . اما مساحة هـذه المدينة فلا ينبغى ان تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينـة وآخر على حدودها حتى يهب الجميـع للدفاع عنها ضـد أى هجـوم خارجى .

اما عدد سكان هـذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سعتها ، فالجميل كما يقول ارسطو « ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة يكـون بالضرورة بأن يجمـع فى رقعـة كافية عـدد مناسب لهـا من المواطنين »(٢٩) ، وبالطبع فان هـذا العدد يكون من المواطنين الاحرار ، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعيـة العموميـة .

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بانها ستة عناصر هى : المواد الغذائية ، الفنون ، الأسلحة ، المـالية ، الكهنوت واخيرا ادارة المصالح العامة واصدار الاحكام(٣٠) . أما أهم هذه العناصر فهى الحكومة الفاضـلة التى يحددها تحديدا اخلاقيا حيث يرى أنهـا « تلك التى تحقق لكتلة المواطنين أوسع نصيب من السعادة .. فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة »(٣١) . فالهيئة السياسية اذن موزعة على جزئين

أساسيين ، الأول : الجند والثانى : الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الاحرار .

ويهتم أرسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية اذ ينبغى بداية الاهتمام بامر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر أكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج «بثمانى عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال ، ففى هـذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة ، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل »(٣٢) .

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبن الكسل ويخضن من الغذاء .ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل . وهنا يختلف ارسطو تماما عن أستاذه ، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة ، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الاسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط ارسطو نظاما غذائيا معينا للطفل ، ونبه الى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للآداب أمام الطفل . وهو يقسم التربية للأطفال الى عهدين متميزين . الأول من السابعة الى البلوغ ، والثانى منذ البلوغ إلى سن الحادية والعشرين(٣٣) .

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وان كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية الا ان الاجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية . وعلى أى حال فان هـذه الموضوعات تتعلق بالآداب والرياضة والموسيقى والرسم(٣٤) .

واذا ما نظرنا فى مكونات هـذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم الا فى اقرار ارسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها . وقد صدق جورج سباين

اذ يقول « أن ما يسميه ارسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره افلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول »(٣٥) . ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وانها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها . فلم يكن يصح أن يظل ارسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهـذا العدد المحدود من السكان فى عصر الامبراطورية المقدونية ، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الاسكندر(٣٦) .

وعلى أى حال فليس الموضع ، موضع نقد أرسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال ، المحسوس والمعقول . وهو وان كان قد نجح فى ذلك فى نظريتيه فى المعرفة والعلم ، وكذلك فى الميتافيزيقا ، ونجح جزئيا فى الاخلاق الا انه فشل فى ذلك فى السياسة ، وبدا ان نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى امامه ، ومن استشراف آفاق ارحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التى أشرنا اليها عن الحكومة والثـورة وانتاج الثروة والفصـل بين السلطات فى الدولة .

ان محاولة أرسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية ـ رغم فشله النسبى فيها ـ كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الاخـرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهـذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى ، اذ افرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها ، وكان عليه كما قلنا أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر .

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير فى ذلك ، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين ، كما كان هو ذروة التنظير للآداب والفنون اليونانية .

وعلى اى حال ، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى اضراره على من جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريبا اسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر الرومانى والعصور الوسطى مسيحية واسلامية ٠ وان كان المؤرخ المنصف والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء عند آراء أرسطو ليس له ذنبا فيها ، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالا للفلسفة اليونانية ، ولم يتصور مطلقا انهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت العشرين قرنا من بعده ، كما لم يقصد الى ذلك فى مؤلفاته (٣٧) ٠



(1) Jaeger (W) : Aristotle : tnanslated to English by R. Robinson second ed.. Oxford, At the Clanendon pres . 1948, Ch. I, pp 11 - 23.

(٢) أنظر :

Ibid., pp. 30 — 36.

وراجع مضمون محاوره أوديموس ومقارنتها بمحاورة فيدون لأفلاطون فى نفس المرجع :

Ch. III. pp. 39 - 53.

(٣) أنظر : الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوى، المنشور بصنعاء ، جامعة صناء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .

وكذلك :

Jaeger op. cit., Ch Iv, pp. 54 - 101.

(٤) أنظر : مصطفى النشار : نظرية العلم الارسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) انظر : فى تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية :
Jaeger : op. cit.

وكذلك : عبد الرحمن بدوى : ارسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، الفصل الاول ، صص ٣ ـ ٣٥ .

(٦) انظر : أرسطو : كتاب السوفسطيقا (الأغاليط السوفسطائية) : الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٨٠ م ، صص ٧٨٩ ـ ٨٢٦

(٧) ارسطو : كتاب الطوبيقا (الجدل) : نقل أبى عثمان الدمشقى ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، ص ٤٨٩ وما بعدها .

(٨) انظر : كتابنا : نظرية العلم الارسطية ، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره فى تأسيس وتطور العلوم الطبيعة ، صص١٧٣ ـ ٢١٣

(٩) أنظر : نفس المرجع السابق ، الفصل الخاص بالقياس ودوره فى تطور العلوم الرياضية صص ١٢٣ – ١٦٦ .

(١٠) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو : دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(١١) أنظر :

Aristotle : Metaphysics : Translated by W. D. Ross in « Great Books of the Westernworld » , p. 8, Vol. I, B. 12, ch. 7, P. 1073 a - b , Eng. trans. p. 602 - 603.

(١٢) أنظر : ارسطو : علم الاخلاق الى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ م ، الكتاب الثانى – ب ٦ ، ص ٢٤٠ – ٢٤٢ .

(١٣) نفس المصدر السابق ، ك ٢ – ب ٧ ، صص ٢٤٣ – ٢٤٩ .

(١٤) نفسه : ك ٢ – ب ٨ ، صص ٢٥٠ – ٢٥٨ .

(١٥) نفسه : ك ٢ – ب ٦ – ف ١٧ ، ص ٢٤٩ .

(١٦) أنظر شروط الفعل الفاضل تفصيلا فى : نفس المصدر السابق ، ك ٢ – ب ٤ ، صص ٢٣٧ – ٢٣٩ .

(١٧) انظر :

Aristotle : Metaphysics : English tnans. by W. D. Ross. in « Great Books of the Western World » , part 8 - Vol 1, B. I.

وأيضا : أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس : الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، الكتاب العاشر ، ف ٨ ، صص ٣٥٤ – ٣٥٨ .

وانظر كذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو :صص١٢٢ – ١٣٠

(١٨) أنظر : أميره حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٦ .

(١٩) أفلاطون : فيليبوس : الترجمة العربية بعنوان « الفيلفس » للأب فؤاد جرجي بربارة ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠م ، ص ٢٢ أ ، الترجمة ص ١٩٢ .

(٢٠) أرسطو : السياسة : الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م ، الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢١) نفسه : ب ١١ - ف ٢ - ص ٣٤٨ .

(٢٢) نفسه : ب ١١ - ف ٧ - ص ٣٥٠ .

(٢٣) نفسه : ب ١١ - ف ١٥ - ص ٣٥١ .

(٢٤) نفسه : ب ١٢ ، صص ٣٥٢ - ٣٥٩ .

(٢٥) نفسه : ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣ ، ٤ - صص ١٠٨ - ١١٩ .

(٢٧) أنظر : نفس المصدر السابق : ك ٨ - صص ٣٨٦ - ٤١٤ .

(٢٨) نفسه : ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤ .

(٢٩) نفسه : ك ٤ - ب ٤ - ف ٦ ، ص ٢٤٩ .

(٣٠) نفسه ب ٧ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٣٢) نفسه : ب ١٤ - ف ٦ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

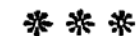
(٣٣) أنظر : نفس المصدر : ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١ ، ص ٢٨٩

(٣٤) أنظر : نفس المصدر : ك٥ - ب ١ - ب ٧، صص٢٩٠ - ٣١٠

(٣٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الأول ، الترجمة العربية لحسن جلال العروس ، نشرة دار المعارف بمصر ، ط ٢، ١٩٦٩م ؛ صص ١١٧ ــ ١١٨ ٠

(٣٦) انظر : برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول، الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٠٩ ٠

(٣٧) انظر مقدمة كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو ، صص ٢١ ــ ٢٤ ٠



الباب الثالث

فلاسفة اسلاميون

الفصل الثامن

الفـــارابى ..

وأصالته السياسية

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتى لخصها لقبه الشهير «المعلم الثانى» لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان اسير الفكر اليونانى شرحا وتأليفا ، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو(١) ، وهو فى السياسة يتبع افلاطون صاحب « الجمهورية » التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكاها الفارابى فى « آراء أهل المدينة الفاضلة »(٢) ، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رايى الحكميين أفلاطون وارسطو عن فهم خاطىء لأرسطو حيث اعتمد على كتاب « أثالوجيا أرسطوطاليس » وهو منسوب خطأ لأرسطو(٣) وهو فى الحقيقة بعض اجزاء من تاسوعات افلوطين ، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الافلاطونى الجديد المقترن بأسماء نومينوس وأفلوطين وفرفريوس وغيرهم(٤) .

وفى اعتقادى ان انشغال المؤرخ لفلسفته الفارابى برد افكاره الفلسفية الى أصول يونانية دائما جريا وراء اثبات تأثره بهذا الرأى أو ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله ، فلم يكن الفارابى الا فيلسوفا اسلاميا مجددلا فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تمييزا قاطعا عن شروحه ، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص الى التاليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها انه كان يعلم انه انما يؤدى دورا حضاريا متميزا وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الاسلام ، فان كان غالبية المؤرخين المسلمين ـ جريا على عادة المؤرخين الغربيين ـ يرون فيما كتبه

الفارابى توفيقا ، فيجب ان يعيدوا النظر فى ذلك ، اذ لم يكن الفارابى موفقا حتى وهو يعلن « التوفيق » فى كتابه الشهير « التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وارسطو » ، بل كان ـ كما يقول حسن حنفى بحق ـ يقوم بدور حضارى عظيم ، فما ظنه المستشرقون ومقلدوهم توفيقا قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين اطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا لأحادية الطرف(٥) .

وان كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا ، فانه يبدو اكثر وضوحا فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائدا للفلسفة السياسية الاسلامية ، فقد هضم التراث اليونانى السابق عليه وتجاوزه تجاوزا ملحوظا حيث لعبت الحضارة الاسلامية والدولة الاسلامية الدور الأهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى . ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللافتة للنظر ، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه(٦) !! .

ولد ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب الى بلدته كالعادة فى ذلك العصر . وقد عاش ابو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا ، فلا نكاد نعرف شيئا عن طفولته وشبابه الا ان بعض المصادر تؤكد انه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط راسه . ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته ، فأخذ يتنقل بين البلاد الاسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث اتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم . ولم تمض فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الآفاق واطلق عليه « المعلم الثانى » بعد ارسطو « المعلم الأول » . ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة ، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى اتقن الكثير فيها لدرجة جعلت

بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة ، كما كان نابغة فى الموسيقى والف فيها كتابا قيما . كما استطاع ان يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عمليا .

وقد آثر الفارابى ـ رغم شهرته الواسعة ـ حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته ، الا أن الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعا للدراسة والتعليم والتأليف مؤثرا الوحدة والتأمل بعد أن قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام ، وظل الفارابى على هـذا الحال المستقر فى ختام حياته الى أن وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ، فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق(٧) .

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ ان عاملين هما جوهر حياته . الأول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن اصولها ولذلك كان حرصه على الالمام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم أفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الأصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفارسى أعمق من غيره من فلاسفة الاسلام رغم انه كان الرائد الأول فى هـذا الميدان .

أما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الاسلامية ليس بهدف كسب الشهرة أو جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان ، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على أحوال البلاد الاسلامية فقد كان شغوفا بالسفر مولعا بالتنقل بين تلك البلاد ، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص المتامل دون منغصات أو قلاقل .

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابى ، فأخرج لنا عددا وفيرا من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الاسلاميين ، وكان أهم هـذه المؤلفات كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ورسالتا « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » وكتاب « الفصول المدنية » . وبهذه المؤلفات كان الفارابى أول فيلسوف اسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الاسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هـذه الفلسفة بدون جانبها السياسى ، فالسياسة هى نقطـة البداية كما انها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه . فقد أضحت سياسته فلسفية ، وفلسفته سياسية ممـا يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته ، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبنفس المقدار . ففى السياسة كما فى الميتافيزيقا يغادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالمـا من الأفكار المجردة التى لا تمت الى عالمنا الا بصلات واهنة ، وما ذلك الا لأن الفلسفة عنده وسـيلة للسعادة ولا سعادة الا سعادة العقل ولا لذة الا لذة التفكير والتأمل .

ورغم ما فى هـذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطونى ـ الأرسطى اليونانى الا ان الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصورين وفى التحليلات الدقيقة التـى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تاثره بالواقع الاسلامى الذى عاشه وليس فقط من تأثره بالتراث اليونانى الذى سبقه .

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الاجتماع البشرى حيث يقول « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج فى قوامه وفى ان يبلغ افضل كمالاته الى أشـياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج اليه ، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال »(٨) .

يقرر الفارابى فى تلك العبارة أن الانسان مدنى بطبعه وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد فى القيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد فى مجتمعه . وهو يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » ، ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « أفضل كمالاته »(٩) . ولا شك أن الفارابى يفهم بهذا جيدا الضرورة الاجتماعية ، فهو يقرر أن السعادة الانسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية أو الفكرية .

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئا مصطنعا يقوم على القهر والقوة ، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين أفراد البشر بالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد . لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الاعضاء وتعاون البشر حيث يقول « غير أن الأعضاء أعضاء البدن طبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة وان كانوا طبيعيين فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية »(١٠). فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل ارادية وملكات واعية .

وهنا نلمس جانبا هاما من جوانب تميز الفارابى عن أفلاطون . حيث كان الأخير ينظر الى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار أن الانسان لديه مفطور على أن يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه ، وقد استقى أفلاطون تلك الضرورة من النظر فى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلا – فى محاورة السياسى – أن العلاقة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض ، أو بين الغنم وراعيهم(١١) . فعلى حين كان الفارابى يعى أهمية الارادة الانسانية والوعى الانسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان أفلاطون ينظر الى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا أدل

على ذلك من انه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى اساس انتخاب طبيعى(١٢) .

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الانسانية ، حيث أوضح ان منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد ، ومجتمعات ناقصة لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال : « فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى : اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى : اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى : اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن امة . وغير الكاملة : اجتماع الفرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن امة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة »(١٣) .

ان هـذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته للمجتمع السياسى فليس من شك فى أن ما أسماه بالمجتمعات الكاملة باقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل . كما أن ما اسماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع ان تكفى نفسها بنفسها وبالتالى فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة .

واذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانبا ، وركزنا النظر على المجتمعات الكاملة . فاننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية ، اذ يلاحظ الناظر الى ما قدمه انه يتصور ولأول مرة ان أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهـذا أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة . وبالطبع فان لهذا التصور الفارابى أصوله الاسلامية اذ ان الاسلام يهدف الى اخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة .

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هـذه الدولة العالمية اللهم الا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعـد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمنا بالمبادىء الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية ٠

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحدا قبله بهذه الكيفية وان كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلا فى اجتماع الأمة الاسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم ، وعلى الأخص بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فى ان يتحقق الحلم يوما ليصبح واقعا ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة فى هـذا العالم الذى لا يعرف الا لغة القوة بكافة صورها ٠

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث ، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين ، ولعل السبب فى ذلك ، انه رأى ان اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع مثالى متعذر التحقيق ٠ أما السبب الأهم فهو أنه رأى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى ان توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها لأمكن بعد ذلك ان يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم ٠٠ فهل كان الفارابى مسرفا فى حلمه ؟!

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته الفاضلة ، ان الدعامة الاساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعـاون بين اعضـاء الجسد الواحد للحفاظ على حيـاة الحيوان ٠ وهنا يقول الفارابى : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ٠ وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، ومنها عضو واحد رئيسى هو القلب واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت

فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، واعضاء آخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، واعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية ٠٠ ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا تراس اصلا ٠ كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيهاانسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ٠ ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب اغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى المرتبة الثانية ٠ ودون هؤلاء ايضا من يفعل الأفعال على حسب اغراض هؤلاء ٠ ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى ان تنتهى الى آخر يفعلون افعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى ادنى المراتب »(١٤) ٠

ويبدو الفارابى هنا متابعا لافلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمده من رأيه فى قوى النفس الانسانية(١٥) ٠ أضف الى ذلك ادراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى ، وبين نظام المجتمع الفاضل ٠ فهو يقول « غير ان اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية ٠ واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ٠ على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشىء دون شىء ٠ غير انهم ليسوا اجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها ٠ فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية »(١٦) ٠

لقد ادرك الفارابى بعد ان شبه أجزاء المدينة (اى افرادها) باعضاء

الجسم ، والرئيس بالقلب ، أن أعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدى أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين ان أفراد المدينة وان كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله ، الا أن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم قوى ارادية مكتسبة وليست فطرية . ومن هنا يأتى تمايز أدوار البشر فى مدينتهم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبارادته المكتسبة نحو أداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل اداء الأدوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية .

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب افراد المدينة اجتماعيا ووظيفيا بمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك الى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك : « وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل اعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه .. ودونه اعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس . كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله . ودونه قوم مرعوسون منه ويرأسون آخرين »(١٧) .

وهكذا فان أهم أعضاء الجسم هو أكملها فهو يرأس كل ما دونه من اعضاء وهو يقصد « القلب » فهو رئيس بقية اعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو أكمل افرادها وأهمهم ودونه يتدرج الأفراد من مرءوسين له مباشرة الى مرءوسين غير مباشرين له وهكذا ..

ولكى يزيد فكرته تأكيدا يذهب الى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الاله فى الكون حيث يقول « وتلك أيضا حال الموجودات . فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . وان البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية . ودون السماوية الأجسام الهيولانية »(١٨) .

ولقد أفرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانة السامية لرئيس المدينة وأن كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال

النظر فى الجسم الانسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من اعضاء البدن ، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الاول (الله) فى النظام الكونى . وبالطبع فان لهذا الرئيس صاحب هـذه المكانة مؤهلات خاصة لابد أن تتوافر فيه ، فما هى هـذه المؤهلات ؟!

يتوقف فيلسوفنا كثيرا عند بيان هـذه المؤهلات أيضا اذ ان رئيس المدينة الفاضلة فى رايه « ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق لأن الرياسة انما تكون بشيئين . أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الادارية . والرياسة انما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار بالهيئة والملكة الارادية) معدا لها »(١٩) .

فلا يصلح للرئاسة فى رأى الفارابى الا انسان تحقق فيه شرطان : احدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع ، والأخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات ارادية اذ لا يصلح لرياسـة المدينـة الا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة اقصى درجات الكمال . وبلوغ العقل المنفعل اقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل الى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما فيلسـوفا . وبلوغ قوته المتخيلة اقصى درجات الكمـال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق فينكشـف بذلك الحجـاب عن صـاحبها ويصـبح فى مرتبة الأنبيـاء المصطفين (٢٠) .

أى أن الفـــارابى يـرى أن الحاكم هو القـــادر على الاتصـــال بالعقل الفعال (سـواء بالعقل أو بالمخيلة) ، وهـذه مؤهلات عقلية وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته اى شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة(٢١) . ولا يفوتنا هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن أن الحاكم اما أن يكون بمؤهلاته الروحية نبيا وهـذا ما لم يتطرق اليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع ،

واما ان يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهـذا ما يتشابه فيه مع افلاطون الذى دعى للحاكم الفيلسوف فى جمهوريته ولكن الفارابى يمتاز بأنه أفرد فصلا كاملا عن ما ينبغى أن يتوافر فى الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتا عشرة صفة ، منها ما يتعلق بالجسم « أن يكون تام الأعضاء »، ومنها ما يتعلق بالعقل مثل « أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال » و « أن يكون جيد الحفظ لـما يفهمه ، ولـما يراه ولـما يسمعه ولـما يدركه » و « أن يكون جيد الفطنة ذكيا » ، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الابانة وبلاغة التعبير ، فمن الضرورى « أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل مايضمره ابانة تامة » . ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة فى الاستزادة منه ، فالحاكم لابد « أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه » . وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية فى حاكمه الفيلسوف . فمن الضرورى « ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح » و « ان يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله » و « أن يكون كبير النفس محبا للكرامة » ثم « ان يكون الدرهم والدنيا وسـائر أعراض الدنيا هينة عنده » و « ان يكون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلهما » ثم « ان يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى انه ينبغـى ان يفعل جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس »(٢٢) .

وتذكرنا هـذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطى والحاكم الفيلسوف الأفلاطونى والحكيم الرواقى ، ولكنها فى نفس الوقت ربما تشير ــ فى رأى البعض ــ الى تأثره بالشيعة « فالشروط التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بهـا الشيعة الامام »(٢٣) .

وعلى أى حال ، فان هـذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابى وأصالته ، فلا شك انه قد تجاوز كل مذهب منها على حدة ، كما انه تفوق عليها جميعا بمرونته السياسية حيث انه لاحظ ان اجتماع هـذه الصفات

فى شخص واحد أمر عسير ونادر فان وجد هـذا الشخص فلا شك فى أنه الرئيس الفاضل بلا منازع ، وان لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هـذا الرئيس الأول وأمثاله ، وعهد بالرياسة الى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول ، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط »(٢٤) . « أحدها أن يكون حكيما » و « الثانى أن يكون عالمـا حافظا للشرائع والسـنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة » و « الثالث أن يكون له جودة اسـتنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعته » و « الرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط ٠٠ ويكون متحريا بما يستنبطه صلاح حال الأمة » و « الخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم » و « السادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ٠ وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية »(٢٥)٠

واذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الست وانعمنا النظر سنجد أنهـا كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى ، انه الوجه الاسـلامى الذى تمثل التجربة الاسلامية فى الدولة منذ أن انشاها النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) الى خلفائه الراشدين وتابعيهم ، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر أن تتوافر الا فى نبى مرسل أو حكيم ملهم ، بل يضيف اليها تلك الصفات الستة التى يجب أن تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن ٠ وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد ٠ وأخيرا قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والاخذ بالاسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة ٠

ولسـت بحاجـة الـى أن اقـدم الادلـة من الاحـاديث النبـوية والآيـات القرآنيـة علـى مـدى تمثـل الفارابـى للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الاسلام والتى كانت هى مصدره الأساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل ، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعبيرات التى استخدمها يوضح ذلك ٠

ويبدو تجديد الفارابى ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة ، حيث يرى أنه اذا لم تتوافر هـذه الشرائط الست فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل ، فان « وجد اثنان أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هـذه المدينة » « فاذا تفرقت هـذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخـامس فى واحد ، والسـادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل »(٢٦) ولنلاحظ اهم ما يمكن توافره فى هـذا المجلس الرئاسى ، الا وهو التلاؤم بين اعضائه ، فقول الفارابى « متلائمين » يعنى ادراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الاعضاء وانعدام الصراع بينهم على السـلطة ، فبدون هـذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء أفاضـل ولا مدينتهم مدينة فاضلة ، اذ ان الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العـام هدفهم .

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرياسة الذى ان انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى أنه « متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سـائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك »(٢٧) .

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم ، فوجود كلاهما يعنى وجود الأمر ، ومن ثم فان المدينة تتعرض للهلاك اذا لم يوجد على رأسها هـذا الحكيم النبى او الفيلسوف منفردا ، أو مع جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى . ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كاهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين افلاطون . غير انه ـ وكما أشرنا من قبل ـ ينبغى أن نميز بين ما قصده افلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها . فأفلاطون يراها فى

ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر ، بينما يراها فيلسوفنا الاسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة . وفرق غير يسير بين هـذا المعنى وذاك .

لا تكتمل نظـرية الفارابى عن المدينة الفاضـلة الا بالحديث عن مضاداتها . وبينما نجد افلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن ان يشكل نظرية أو قانونا فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحـولها تدريجيا الى حكومة الأرســتقراطية الحربيـة Timarchy ثم الى الأوليجارشـية Oligarchy ـ أى حكومة الأغنيـاء الجشعين ـ ثم الى الديمقراطية Democracy وينتهى الأمر أخيرا الى أسوا انواع الحكومات على الأطلاق حكومة الطغيان Tyranny (٢٨) ، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الأفلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى اصالة الفارابى . فهو لا يتابع افلاطون بقدر ما يعبر عن افكاره الخاصـة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولا التاثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدينى والأخلاقى الاسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها .

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها أربعة أنواع من المدن سـماها « المدينة الجاهلة » ، و « المدينة الفاسـقة » و « المدينة المبدلة » و « المدينة الضالة » . اما المدينة الجاهلة فهى « التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان ارشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها » ويوضح الفارابى صور هـذا الجهل لأبناء هـذه المدينة ـ غير الفاضلة ـ بمعنى السعادة من خلال قسمتها الى جماعة من المدن « منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المـأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها » ، « والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ..، على أن اليسار هو الغاية فى الحياة » .

« ومدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وايثار الهزل واللعب » ، « ومدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » « ومدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم) » ، « والمدينة الجماعية وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شىء أصلا »(٢٩) .

واذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو فى الغلبة أو فى الحرية المطلقة .. فان حال ملوكهم من حالهم اذ أن « ملوك الجاهلة على عهد مدنها .. كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سلط عليها ليحصل هواها وميلها »(٣٠) ، فكأن كل ملوك هذه المدن الجاهلة انما يحكمون مدنها .. كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سلط عليها ليحصل بمعناها الحقيقى ودونما سعى الى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفضيلة والارتقاء الى الأفضل والأرفع قيمة .

وبعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة ، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة . فالنوع الثانى منها هو « المدينة الفاسقة » وهى « التى آراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى) والعقل الفعال . وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدينة الجاهلة »(٣١) ، فالمدينة الفاسقة اذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل ، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك ، فهم يقولون ما لا يفعلون ، ويعتقدون فى جميع ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة .

اما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى « المدينة المبدلة » وهى « التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم اراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها اراء غير تلك ، واستحالت افعالها الى غير تلك »(٣٢) . وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة اقوالا وافعالا ، اعتقادا وسلوكا ولذلك سماها بالمبدلة فقد بدلت الأقوال الفاضلة وسلكت طريق الخطا والانحراف عن الصواب .

اما رابع انواع المدن غير الفاضلة فهى ما اسماه « المدينة الضالة » و « هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة .. ويكون رئيسها الأول ممن اوهم انه يوحى اليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور »(٣٣) . ولا شك أن ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعيا النبوة وهو كاذب يحاول ايهام الناس بوسائل التمويه والمخادعة .

بانتهاء حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصوره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتآلفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها ، ولا أشك فى أننا ـ بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما اقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون ـ قد وقفنا على مواطن الأصالة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الاسلامى عامة والسياسة منه خاصة .

لقد رأينا أن الفارابى هو الفارابى فقط ـ على حد تعبير د. مرحبا(٣٤) ـ وليس افلاطون أو ارسطو ، انه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر واداته لتحقيق اى علم مرموق ، ونحن لا ننكر اخذ الفارابى عن افلاطون بعض ارائه السياسية والاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا ـ كما يصوره البعض من المؤرخين ـ .

فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل افلاطون ، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة(٣٥) • هذا عدا ما أوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين ، مدينة أفلاطون ومدينة الفارابى •

وعلى أية حال ، يظل الفارق الكبير بينهما قائما حينما نتذكر ان جمهورية افلاطون انما هى جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد الا كأدوات نه ولذلك فهى لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة (أى أهالى البلاد الأخرى) • وأما مدينة الفارابى فانها تتسع وتتسع حتى يمكن ان تكون دولة عالمية ومجتمعا اكبر لا تتم السعادة القصوى الا فيه(٣٦) •

ولذلك كله اكدنا اصالة الفارابى • وها نحن مازلنا نتمنى أن تتحقق دعوة الفارابى لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة اسلامية كبرى تكون هى غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمأنينة والسعادة الحقيقية •• فهل يمكن ان تتحقق تلك الأمنية ؟!! ••

* * *

هوامش الفصل الثامن

(١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية : نقله الى العربية عن الانجليزية كمال اليازجى ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م ، ص ١٥٧ ، ١٥٩ .

(٢) فؤاد شبل : الفكر السياسى ـ دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية : الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٤٣ .

(٣) ماجد فخرى : نفس المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٤) نفسه .

(٥) حسن حنفى : دراسات اسلامية : مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٦) انظر مثلا : جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية الصادرة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة اجزاء .

وكذلك : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٧) أنظر فى حياة الفارابى : على عبد الواحد وافى : المدينة الفاضلة للفارابى ، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٤ م ، الباب الأول .

(٨) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : تحقيق على عبد الواحد وافى المنشور فى الكتاب السابق الاشارة اليه ، ص ١٣ .

(٩) نفسه ، ص ١٣ ـ ١٤ .

(١٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ م ، ص ٩٨ .

(١١) أنظر :

Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp, Routeldge & kegan paul . London, 1961, p. 292 a , Eng. Trans. p. 193 ff.

(12) Plato : The Republic : Translated by H. D. P. Lee, Penguin Books, London, 1962, B. 5 , p. 457 - 466, Eng. trans. pp. 212 - 224 . .

(١٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة على عبد الواحد وافى ، ص ٤٥ ٠

(١٤) نفسه ، ص ٤٩ ــ ٥٠ ٠

(١٥) كمال اليازجى : نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٦٨ م ، ص ٧٦ ٠

(١٦) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٥١ ٠

(١٧) نفسه : ص ٥٢ ــ ٥٣ ٠

(١٨) نفسه : ص ٥٩ ٠

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابى بنفس المرجع ، ونفس الصفحة وما يليها ٠

(١٩) نفسه : ص ٦٣ ــ ٦٤ ٠

(٢٠) نفسه : صص ٦٥ ــ ٦٩ ٠

(٢١) انظر : أميره حلمى مطر : فى فلسفة السياسة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص ٦٣ ــ ٦٤ ٠

(٢٢) الفارابى : نفس المصدر السابق : ص ٨٠ ــ ٨٣ ٠

(٢٣) عبد الله نعمه : فلاسفة الشيعة : بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ص ٥١٢ ٠

(٢٤) الفارابى : نفس المصدر : ص ٨٤ ــ ٨٥ ٠

(٢٥) نفسه : ص ٨٥ ــ ٨٦ ٠

(٢٦) نفسه : ص ٨٧ ٠

(٢٧) نفسه : ص ٨٧ ــ ٨٨ ٠

(28) Plato : The Republic : B. VII - IX , pp. 543 - 564, Eng. Trans . pp. 312 - 338.

(٢٩) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٩١ ـ ٩٢ ٠

(٣٠) نفسه : ص ٩٢ ٠

(٣١) نفسه : ص ٩٥ ـ ٩٦ ٠

(٣٢) نفسه : ص ٩٦ ٠

(٣٣) نفسه : ص ٩٧ ٠

(٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية : منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧٣ ٠

(٣٥) حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : الجزء الثانى ، دار المعارف ببيروت ، ص ١٥٢ ٠

(٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٤٦٩ ٠

* * *

الفصل التاسع

الغـزالى ..
وأسلمة نظرية المعرفة .

لم أتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن ابى حامد الغزالى ، فهو شخصية موسوعية فذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين . وما لهذا تهيبت انما كان تهيبى لأسباب أخرى أهمها أن الداخل الى رحاب الغزالى انما يسبح فى بحر ما له نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير ، فههيات لأحد أن يستطيع الامساك بجوهر فكر هـذا الرجل ! ، ربما لأنه هو نفسـه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض أحيانا وقد تتوافق أحيانا أخرى . انه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقى ، والفقيه والامام والصوفى . انه العقلانى صاحب منهج الشك ، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الأفهـام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها الى الله .

لقد لخص الغزالى بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامى بصورة مركبة وفريدة . لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هـذه الروح ويصبح الشاهد الأول والأخير على الفكر الاسلامى .. لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقى العادى فيرى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسه ، وياليت الأمر كان بهذه البساطة والا لقلنا أن الغزالى قد حقق ببراعة التوافق بين اسلام العوام واسلام المجادلين والفلاسفة . لكن الواضح أن

الغزالى انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، واعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل الخلافية الثلاث الشهيرة ، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، انه الفيلسوف عدو الفلاسفة .. والعقلانى عدو العقل . فكيف اجتمعت لديه هذه التناقضات ؟! وهل هى حقا تناقضات ؟؟ .

لقد قتل الباحثون الغزالى بحثا ودراسة ، وكادوا يجمعون على أنه رغم صعوبة دراسته ، انهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكرى وتطوره الروحى فكان لهم ان أمسكوا بالخيط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالى من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح اخيرا الى طريق المتصوفة والى يقين الرؤى الصوفية . وبالطبع فان دليلهم القوى على ذلك كان ما قدمه الغزالى نفسه من وصف لتطوره الفكرى والروحى فى « المنقذ من الضلال » .

لكننى اتشكك كثيرا فى هذا الاجماع ، وانظر الى هذا الوصف لتطور الغزالى الفكرى على انه وان كان تطورا تاريخيا لحياته ، فانه لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالى لسبب اراه واضحا امامى هو ان صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن فى جوهره هو الامام المتصوف السنى التقليدى الذى يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار ـ على حد تعبير استاذنا د. زكى نجيب محمود(١) ـ ويصور لهم كيف ياكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون .. الخ . ان الظن بأن الغزالى هو فى النهاية الامام المتصوف السنى ظن خاطىء فى اعتقادى .

ان الغزالى فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية وتحليلية . انه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الاسلامى ، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التى قد تخفى كثيرا على من درجوا على تسطيح الغزالى ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالى للدين الاسلامى كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف . ان اخلاصه يبدو أكثر ما يبدو فى ادراكه بحسه الحضارى الفذ انه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التى يموج بها العصر . وكان أخص خصائص هــذه الوقفة انها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة اعتبرها بحق علامة على أصالة الغزالى الفكرية بحيث تضعه دون أدنى مجاملة فى مصاف أعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ الفلسفة العالميـة .

وتبدو أول عناصر هــذه الأصالة الفكرية من النظر فى أطوار حياته الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب أن نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين ســطوره وقد حوت الكثير ممــا لم يقله صراحة .

انه ابو حامد الغزالى الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى اى سنة ٤٥٠ هـ فى مدينة طوس احدى مدن خراسان(٢) . ويمكن التأريخ لحياته الفكرية على انها مرت بأطوار اساسية ثلاث ، أولها : طور النشأة والتلمذة ، ويمتد هــذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨ هـ . وقد ولد الغزالى الأب كان فقيرا متصوفا لا يأكل الا من عمل يده فى غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة فى أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولمــا بلغ الغزالى الابن أشده تعلم القراءة والكتابة ، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيرا تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو واخيه احد أصدقاء والدهما الذى انفق على تعليمهما مما معه من مال أبيهما ، ولمــا نفد المــال وكان الرجل فقيرا فقد أوصاهما بالالتحاق باحدى المدارس التى كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما .

بدأ الغزالى دراساته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانــــى الطوسى ، ثم سافر الى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى مركزها العلمى على يد نصر الاسماعيلى حتى علق عنه التعليقة (وهى

مجموعة كتب فى مخلاه) فى الأصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له فى طريق عودته ما لم ينساه قط حيث هاجمه اللصوص وأخذوا كل ما معه ولما حاول أن يرد تعليقته ـ التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ـ من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟! ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة ان يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما فى تعليقته . وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة أخرى فى طلب العلم حيث اتجه الى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى امام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف . وقد كان له ما أراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة الى كل جديد فى المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية ومشعلا لتلك النار الطوسية ، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتمدة فى ذلك الوقت فأتى عليها جميعا من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التى قضاها الغزالى فى نيسابور تعد من اخصب أيام حياته العلمية ، فقد برع فى أثنائها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت ، وعقليته قد نضجت وأثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب .

وقد ظل الغزالى فى نيسابور الى وفاة أستاذه امام الحرمين عام ٤٧٨ هـ ، فغادرها بعدها وكان وقد بلغ عمره انذاك الثمانية والعشرين عاما ، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى أن السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوما وحاسدين . وآخرون يرون أنه غادرها لكى يذهب الى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديرا خاصا .

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجا من هـذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شـيئا ووسط جو علمى غـير مثمر .

وأيا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام ٤٧٨ هـ الى عام ٤٨٨ هـ ، وهو طور الأستاذية ، حيث عاش فى هـذه الفترة حياة المعلم دائما ، وانه كان قبل ذلك قد ألقى دروسا وعلم الا انه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام أستاذه امام الحرمين . وقد تحقق للغزالى كل ما اراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذى كان اعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعلم ، وكان قد أسس العديد من المدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالى بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الآفاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . وقد قضى الغزالى تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والأتباع ، كما انه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف . ويبدو انه قد انشغل انشغالا شديدا فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الأربعة التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها انذاك وهى المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (اى أصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد أجهد الغزالى نفسه اجهادا شديدا فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان أن حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هـذه الفرق تفصيلا فى « المنقذ من الضلال » .

على اى حال ، لقد انتهى الى التشكيك فى كل شىء حتى فى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه أخيرا . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك . لكن الذى حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببسـاطة من كل هـذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسـة النظامية وبالتلاميذ والأتباع . لقد كان فى واقع الأمر مترددا بين أن يظل على

ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من أجل الاخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله « لم أزل اتفكر فى الأمر مدة وانا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما واحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأوخر عنه اخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شــهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقــام ومنادى الايمــان ينادى الرحيل ! الرحيل ! .. »(٣) .

وظل على هــذه الحال من التردد حــوالى ستة أشــهر الى أن « جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس »(٤) . واحتار الأطبــاء حتى انقطع املهم فى علاجه ، فكانه كان أمرا الهيا ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالى أخيرا ، اذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها وأصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه « الا قدر الكفاف وقوت الأطفال »(٥) . وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالى مرحلة جديدة من حياته .

انه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥ هـ . ونستطيع أن نطلق عليه طور العزلة والتصوف ، حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثا عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه أول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول انه قضاهما « لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى »(٦) . وقد كان يقضى وقته معتكفا فى مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان « يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك فى نفسه ـ بعد هــذه المدة التى قضاها هادىء النفس مستقر المقام مع الله ـ داعى الحج فاتجه الى مكة ليؤدى فريضة الحج ويســتمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رســول الله عليه الصلاة والســلام »(٧) .

ولما شعر بعد ذلك انه انما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الأهل والوطن عاد وكان فى عودته حريصا على « الخلوة وتصفية القلب بالذكر » رغم بعض الانشغال « بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش » التى كانت تشوش عليه صفوة الخلوة(٨) ٠

وقد ظل على هـذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها ان يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة ٠ انه يقين الصوفية الذى أخذ الغزالى يعلمه لتلاميذه ومريديه فى نيسابور ٠ وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه فى استاذيته الأولى فى حياة أستاذه امام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن ٠ انه يعلمهم الآن العلم الذى به يترك الجاه وحب الدنيا ٠ لقد مكث الغزالى فى نيسابور ما شاء الله له أن يمكث ثم انتقل الى مسقط راسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته فى عام ٥٠٥ هـ بعـد حياة حافلة بالمعـارك الفكرية والمشـاعر الروحية الفياضة ٠ وقد تميزت حياة الغزالى الفكرية بملامح ثلاث :

أولها : احساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة ٠ فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث أدرك أن الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا فى عصره انما يتطلب منه محاولة حسم هـذا الصراع ٠ ولم يكن ذلك ممكنا الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هـذه الفرق وجوهر ما تدعو اليه بنفسه ، وخرج من هـذا البحث المضنى برفض ما تدعو اليه معظم هـذه الفرق ٠ وعبر عن ذلك الرفض فى مؤلفات عديدة منها « فضائح الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » ٠ ومن الرفض والسلب ظهرت الأفكار الايجابية لديه حيث اختار فى النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله ٠

ولقد أدى الغزالى رسالته بتمرير المنطق ـ رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء ـ والباسه ثوبا اسلاميا فى « القسطاس المستقيم » ٠ كما حاول جر الفلاسفة الى أن يكونوا اسلاميين بدلا من اقتصارهم على

متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التى جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث (انكار بعث الاجساد ـ انكار علم الله بالكليات ـ القول بقدم العالم)(٩) . وكان فى ذلك مثالا للمسلم الحق الذى يعى ان الاسلام ليس ـ كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين ـ ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم اى علم اذ ان « الحق لا يضاد الحق » كما كان يردد دائما .

اما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية ، فهى سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ، لقد كان فى ذلك مثالا للفيلسوف الحق ، كما كان مثالا للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكريه مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم ، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق او جحود لفضل احدهم . لقد كان يتمثل جيدا الآية الكريمة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » ، كما كان يعرف اهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازا ارسطيا يونانيا ، بل لقد بلغ من جراته وقوة منطقه وعمق معرفته ان استخرجهما من القران الكريم . واكد فى «القسطاس المستقيم» انها موازين قرانية للمعرفة والبرهان(١٠) . واراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

لقد كان يعى ان الاسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات انما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلا من الاتباع ، والاجتهاد بدلا من الجمود . واذا كان البعض سيحتج على مانقول بـ « احياء علوم الدين » ، فان الغزالى فى « الاحياء » كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى . أما أرباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شان آخر . أليس هو القائل فى نفس الكتاب « وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء »(١١) . أليس

هو القائل فى « المضنون به على غير أهله » : « اعلم أن لكل صناعة أهلا يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعة الى غير اربابها فقد ظلمها »(١٢) . ومصداق ذلك ما قاله فى مستهل « الاقتصاد فى ألاعتقاد » فى اطار بيانه لأقسام الكتاب والغاية منه « أنه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين »(١٣) .

أما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هـذه الأصالة الفكرية الفريدة فى التراث الاسلامى . فالغزالى لم يختار الطريق السهل ولم يركن الى الحقـائق الجاهزة لدى أى فرقة من الفرق العـديدة فى عصره . لقد كان صادقا مع نفسه حينما جاهر بأنه انما يشك فى ادعاءات اصحابها ، وأن عليه أن يفحص تلك المبادىء التى يؤمنون بها ، وأن يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث ، ويقبله المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هـذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى أن استقر به المقام أخيرا وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة .

ان هـذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعى ، كانت على حد علمى أول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد « الرسالة السابعة » (١٤) لافلاطون ان اعتبرناها أدخل فى هـــذا المجال رغم أنه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيهـا لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت فى مطالع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من أشهر هـذه المؤلفات كتابى ديكارت « مقال عن المنهج » و « التأملات »(١٥) ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى « المنقذ من الضلال» يؤكد ـ دون أدنى شك لدى ـ تأثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الاسـلامى واخـذه عنه .

على أى حال ، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ، اذ نلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ، فقد واجه عصره الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس الوقت الذى أصبح فيه بعد ذلك مسيطرا سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الاسلامى طيلة ثمانى قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام الى يومنا هذا ٠

ويمكن أن يكون فهمنا للغزالى أعمق اذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته الى قسمين ٠ القسم الأول : هو الجانب السلبى النقدى ، والقسم الثانى : هو الجانب الايجابى البنائى ٠ أما الجانب الأول ، فقد ركز الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للاسلام وكان فى نقده نزيها موضوعيا ٠ لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد أنهم فريقان متطرفان ٠ فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بدهى الصحة واضح البرهان ، اما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الأول حيث أوضح ان الدين اذا كان ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم فى جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف ، ورغم أن ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذن مبنيا على الجهل وانكار البرهان القاطع ، وهو مما لا يشتبه فى فساده ٠

لقد قال فيلسوفنا : « لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام بانكار العلوم الرياضية وامثالها من البرهانيات ، اذ ليس فى الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية ٠ ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق »(١٥) ٠

أما الفريق الثانى ، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص او مناقشة ، فقد رد عليهم بأن الدين لو كان حقا ــ وهو حق ــ ما خفى على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم ٠

وهـذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين ـ كما يقول صاحب مقدمة « معيار العلم » ـ له وجهين : الأول انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف فى التفصيل . الوجه الثانى أنه لا يلزم من اصابة مشاكلة الحق فى موضع اصابته فى سـائر المواضع ، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صنعة حاذقا فى بقية الصنائع ، فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلا . ومن ثم فان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وادلتهم جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد . ولذلك فقد الف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه(١٦) .

وكما رد الغزالى على الفلاسفة وأثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص . فقد كشف عن اضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلا فى « فضائح الباطنية » بعد ان استكشف اسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشـار فى ذلك العصر . فلقـد استفحل أمر الباطنية فى عصره دينيا وسياسيا وبث دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين « المستظهر بالله » . ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معـا(١٧) .

ولقـد كان أهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقـول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام اذ يبطل ذلك الرأى ووجوب التعليم . وقد جاء رده مستخدما الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكرا اعتقادهم « كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ؟ ودعوى الضرورة غير

ممكنه . فيبقى النظر والسماع . وصدق السمع ايضا لا يعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهـذا لا مخرج عنه »(١٨) . انه يؤكد فى ذلك انهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل النقلى الدينى . ان مثل هـذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ، اذ ليس هناك معلما معصوما بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فانه قد ابان طريق الرشد وأوضح المحجة واكمل الحجة واتم الارشاد والتعليم فقال : « اليوم اكملت لكم دينكم » .

واذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين ، فانه ألزم للناحية الدنيوية ، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الراى فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقا لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هـذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال ، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فان كان المعلم ضرورى فى اى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة « ثم يرجع العاقل فيه (اى فيما تعلم من منهج وادلته على ارائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم . فانا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه لمعصوم »(١٩) .

وقد اكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند اراء ما يسمونه بالمعلم أو الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم ، اكد على ضرورة اختلاف الرأى اذ ان « الفقهيات لابد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى ، كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فان كل الأمور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغنى عن هـذا الظن ، وصاحب الشريعة (أى النبى) لم يغن عنه ولم يقـدر عليه بل اذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول احاد الرواة عنـه وفى التمسـك بعموميات الألفـاظ ، ولكـل ذلك ظن عمـل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته »(٢٠) .

ايمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسـلام أن نطلب من دعاة الجمـود والركود والموات عنـد كل قديم ان يتحرروا وان يرفعوا القيود التى وضعوها على عقولهم ، وان يزيلوا الغشـاوة عن اعينهم ، وان يمتثلوا لراى الامام .

على اى حال ، لقـد استطاع الغزالى ببراعة ان يرد على حجج الباطنيـة ، كما رد من قبـل على حجج الفلاسـفة فيما يتعلق بالمسـائل التى خرجوا فيها عن الدين ردودا قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها ، ومستندا على الأدلة القرآنيـة ان استندوا اليهـا .

ولاشك ان اراء الغزالى الايجابية قد خرجت من جـوف هـذه المعارك الفكرية التى خاضها . ولان بحره كما قلنا من قبل ممتد امتدادا يكاد يكون لا نهائيا ، فاننا سنقصر حديثنا على أهم مانراه ممثلا للروح الغزالية الحقة ، انه المنهج ! منهج المعرفة الذى يعبر بصـدق عن روح الغزالى الفكرية المغامرة الحرة التى ان دخلت اطار منهج معين استنفذت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينما تستشعر انه قد ضـاق بطموحاتها تنفضه عن نفسـها وتغادره الى منهج آخر اكثر سـعة واكثر اثباتا لليقين واكثر ادراكا للحق .

ولنترك فيلسـوفنا يعبر عن شغفه بالامسـاك بالحقيقة فيقول « لقد كان التعطش الى درك حقـائق الأمور دابى وديدنى من أول امرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليـد وانكسرت على العقـائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا »(٢١) .

ولكن اى طريق سلك هذا الفنى الذى ولع بالسعى الى درك حقائق الأمور منذ صغره ؟

انه طريق العقـل ، لقـد اتبع منهجا عقليـا يقـوم على فكرتين اساسيتين . فكرة « الشك » وفكرة « الحدس الذهنى » . وهاتان الفكرتان

يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيرا شـافيا ضافيا حينما يقول « ان العلم اليقينى هو الذى يكشـف فيه المعلوم انكشافا لايبقى منه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسـع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطـأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لوتحدى باظهار بطـلانه مثـلا من يقلب الحجر ذهبـا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شـكا وانكارا ، فانى اذا عملت ان العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة اكثر بدليل أنى أقلب هذه العصـا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منـه لم أشك بسبب فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشـك فيما علمته فلا »(٢٢) .

وان كان ذلك كـذلك فيما يتعلق بانه يقيس « العـــلم اليقينى » بالانكشـاف والحدس الذهنى الذى « لايبقى معه ريب » فاين مرحلة الشـك من ذلك ! انها بالتاكيد مرحلة سـابقة منطقيا على هذا اليقين العقلى الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عنـد فيلسوفنا لم تات الا بعـد ادراكه السـابق لمـاهية العلم اليقينى ، حيث انه فتش بعـد ادراكه لمعنى العلم اليقينى فى علومه فوجد نفسـه عاطلا عن علم موصوف بهـذه الصفة الا « فى الحسـيات والضروريات » . ومن هنا فقـد وثق فى المحسـوسات وعلق عليها أمل الوصـول الى ذلك « العلم اليقينى ». وقد عبر عن ذلك قائلا « فاقبلت بجد بليغ اتامل فى المحسـوسـات والضروريات وانظر هل يمكننى أن اشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طـول التشكيك الى ان لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات ايضا(٢٣) . واخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من اين الثقة بالمحسوسات ؟ »(٢٤) .

اذن لقـد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس والمحسوسـات لكنه لم يلبث أن وجد ان شكوكا تحيط باستخدامه ادوات الحس فى المعرفة بعـد انشكك من قبل فى التقليديات الموروثة .

وقد عبر عن هـذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التى تقدموا لنا ادوات الحس وخاصة البصر « فهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير

متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على انه أكبر من الأرض فى المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته »(٢٥) .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث فى العقل ومعارفه « فلعله لا ثقة الا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا »(٢٦) . وسرعان ما ثارت الشكوك فى نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات العقلية ، اذ يصور لنا الغزالى الصراع الذى ثار بين الحس والعقل . فان كان العقل قد شكك من قبل فى قيمة الحس ، فان الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالى يقول : « بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقابى فجاء العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما اخر ! »(٢٧) .

وقد تمهل فيلسوفنا فى الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة حيث « توقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت أماتراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . فبم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التى انت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها »(٢٨) .

كان ذلك هو موقف الغزالى من « الحس » و « العقل » كاداتين للمعرفة وتحليله لمدى صدق ماينقلانه من معارف لنا . وفى ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت ابو الفلسفة الحديثة فى حالة الشك التى عاشاها وفى كيفية انتقالهما منه الى اليقين وانك لواجد فقرات بأكملها من « منقذ » الغزالى تتشابه حرفيا مع فقرات من «تاملات» ديكارت أحيانا ومن «مقاله عن المنهج» أحيانا أخرى(٢٩) .

لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريبا ، ويبقى للغزالى السبق الزمانى والاصالة غير المسبوقة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التى دامت على حد تعبيره « قريبا من شهرين » فى معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكا منهجيا مفتعلا حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكى يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتى ، فما اتضح صدقه وضوحا لا يحتمل أى شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن أحد أن تلك التجربة المعرفية التى عاشها فيلسوفنا الاسلامى كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانسانى وقدرته على الوصول الى اليقين . فلقد كانت تلك التجربة ـ رغم ابعادها الشعورية النفسية التى وصفها صاحبها ـ تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل فى المعرفة . لقد كان على وعى كامل بضرورة أعمال العقل الفردى فى كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالى قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون أن صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه ، بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالى فى « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الرأى عن هوى ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وافلاطون ، والأغلب أن من يسمع لهم لايطالبهم ببرهان ،

لموافقة قولهم لطبعه ... انه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لايطالب الناقل ببرهان اكثر من نسبة الخبر الى صاحبه . مع أنه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه الا ببرهان » . انظر اليه يقول « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمر والضلال »(٣٠) .

ولست اجد فيلسوفا عقلانيا قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالى . فلقد حصر فى « مشكاة الانوار » نقائص الحواس ممثلة فى احداها وهى حاسة الابصار فوجدها سبعة « اما الأولى : أن العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه .. أما الثانية : أن العين لا تبصر ما قرب منها قربا مفرطا ولا مابعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج فى طرفه الى اعلى السموات رقيا وينزل فى لحظة الى تخوم الأرض هويا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذى يعرض بين الأجسام فانه أنموذج من بحور الله تعالى ولايخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساوقة..

أما الثالثة : فهى أن العين لا تدرك ما وراء الحجاب ، والعقل يتصرف فى العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه فى عالمه الخاص به ومملكته القريبة أعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه .. اما الرابعة : فهى أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء واسرارها ويدرك حقائق ارواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها .. اما الخامسة : فهى ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة

والقوة المدركة اعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والالم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد .. السادسة : أن العين لاتبصر مالانهاية له فانها تبصر صفات الاجسام المعلومات . والاجسام لا تتصور ان تكون متناهية .. اما السابعة ان العين تدرك الكبير صغيرا فترى الشمس فى مقدار حجر والكواكب فى صورة دنانير منثورة على بساط ازرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الأرض أضعافا مضاعفة .. »(٣١) .

وبالطبع فان تأثر الغزالى هنا بارسطو واضح ، ولست اشك فى انه قرأ كتاب « النفس » أو أحد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفارابى أو ابن سينا وكانوا فى ذلك متاثرين كثيرا بما نقلوه عن ارسطو ، فما عدده الغزالى من قصور فى ادراكات العين الحسية ، ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلا فى الابصار وبين الادراك العقلى موجودة بصورة أو بأخرى فى كتاب « النفس » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » لأرسطو (٣٢) .

وعلى اى حال ، فقد عبر الغزالى عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيرا واضحا وأضاف اليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان « العقل أولى بان يسمى نورا »(٣٣) . واستنتج أيضا ان « العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط بل يرى الاشياء على ما هى عليه »(٣٤) . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى اعطاها الغزالى للعقل فى نظريته فى المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، واكد محدوديته ، فقد أضاف بعد كلماته السابقة ان « تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلى الأسرار »(٣٥) .

لقد اكد فيلسوفنا ان العقل الانسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم الا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء

العقلى ـ النفسى يتيح للانســان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التى لا تحتاج « لنظم دليل أو ترتيب كلام » وهى تتم « بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النــور هو مفتــاح اكثر المعارف »(٣٦) .

لقد وصل الغزالى بنا هنا الى ارقى الدرجات المعرفية ، انها درجة « الحدس الصوفى » التى تتضاءل الى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هــذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لايمكن ان تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست ارى هنا مايراه معظم الدارسين للغزالى من انه قد أبطل الحواس والعقل لصالح هــذا « الحدس الصوفى » ، وان استندوا فى رأيهم هــذا الى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك ، والذى عبر عنه بوضـــوح فى « القسطاس المستقيم » بقوله : « أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان »(٣٧) ، فانى أدعوهم أن يستكملوا قوله فى نفس الموضــع « ومن زعم من أصحابى أن ذلك ميزان المعرفة . فاسأل الله تعالىان يكفينى شره عنالدين فانه للدين صديق جاهل»(٣٨) ، فهو هنــا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل فى مناقشــة الأمور الغيبية الالهية اذ ان « هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة »(٣٩) . ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله : « اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر .. اياكم أن تخالفــوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا »(٤٠) .

لقد اطمأن الغزالى اذن الى « الحدس الصوفى » لأنه وجد فيه المنهج الأصلح لادراك جوهر هــذه الأمور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقا فى اى مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شــأن الحواس أو العقــل ، فلكل منهما ميــدانة الذى يصــول ويجول فيــه

دونما قيد . فللحواس أن تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجول فى ميدان المعقولات وافاق الكون الشاسع يتأمله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع ان يكشف من أسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن ان يأتيه اليقين فيه الا وهى الأمور الغيبية .

وما أشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الألمانى العظيم فى القرن الثامن عشر حينما حدثنا فى « نقد العقل الخالص » عن حدود المعرفة العقلية فأكد أن العقل الانسانى « محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع ايضا ان يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات »(٤١) . واذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه الى يقين ، وليسلم — من زاوية عملية اخلاقية — بوجود هذه الحقائق على انها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس(٤٢) .

ان الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية ان يكون صوفيا رغبة فى التقرب الى الله لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم احسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق »(٤٣) . لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى ايمانا بأنه الطريق الأصوب للتقرب الى الله ، وبأنه المنهج الافضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس فى هذا أى تجنى على العقل او رفض لعلومه . ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل « لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم » ولأضيف قوله فى « المنقذ » : « اما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا واثباتا بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس .. وان العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى ان ينكر »(٤٤) .

وقد يندهش البعض اذا ما قلنا ان للعقل ـ عند الغزالى ـ دورا أساسيا بالنسبة للطريق الصوفى ، اذ ان العلم اللدنى لا يكون ـ فى نظره ـ الا بعد استيفاء « ثلاثة أوجه احدها : تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الأوفر من أكثرها والثانى : الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث : التفكر فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب .. فالمتفكر اذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما عاقلا ملهما مؤيدا .. »(٤٥) .

بل ان الغزالى قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد ، أولئك الذين اذا « سكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم : أنا الحق . وقال الآخر : سبحانى ما اعظم شأنى . وقال الآخر : ما فى الجبة غير الله » . لقد احتج عليهم بالعقل قائلا : « فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد .. »(٤٦) .

فكأن الغزالى اذن يريد ان يؤكد أن من الممكن أن ينكشف للصوفى ما لا يمكن للعقل ادراكه ، ولكن ليس من الممكن اطلاقا ان يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة . فالعقل هو الميزان الذى قيضه الله للانسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها .

ان الغزالى اذن فيلسوف عقلانى فى المقام الأول . يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغى ان يتوقف كلاهما ، وتكون المعرفة بعد ذلك ـ ان أردنا مواصلة الطريق ـ موكولة للحدس الصوفى ، الذى هو ـ درجة معرفية عليا ـ تأتى بعد ما تستوفى طرائق المعرفة الاخرى عملها وتحصل النفس علمها ـ كما أنه فى نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله . ولذلك فهى درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص .

لقد قدم الغزالى نظرية فى درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود . كما تميزت بانه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من « القرآن » . فكان أول من حاول بحق اسلمة نظرية المعرفة . وفى تصورى أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالى من جهد مضنى على مدار مؤلفاته وخاصة فى « القسطاس المستقيم » الذى حاول فيه اسلمه المنطق ، و « المنقذ من الضلال » الذى قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولا أسلمه المعرفة .

وفى هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون فى درس الغزالى وفهمه دونما حدود . فهو عبقرية فلسفية اسلامية أصيلة لم تلق بعد الانصاف الذى تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء فى الفلسفة أو فى الدين رغم الاف الصفحات التى كتبت عنه شرقا وغربا .



هوامش الفصل التاسع

(١) د٠ زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى : دار الشروق ، القاهرة ـ بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ ـ ٣١٩ وايضا ص ٥٧ وما بعدها ٠

(٢) أنظر : فى حياة الغزالى : د٠ سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ـ دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠م ، الفصل الثانى ، ص ١٨ وما بعدها ٠

(٣) أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال : القاهرة ، مكتبة الجندى ، ١٩٨٣ م ، ص ٧١ ٠

(٤) نفسه ، ص ٧٢ ـ ٧٣ ٠

(٥) نفسه : ص ٧٤ ٠

(٦) نفسه ٠

(٧) نفسه : ص ٧٥ ٠

(٨) نفسه ٠

(٩) انظر فى ذلك : الغزالى : تهافت الفلاسفة ٠
وكذلك : المنقذ من الضلال : ص ٥١ ـ ٥٢ ٠

(١٠) انظر : الغزالى : القسطاس المستقيم : المنشور فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الأول ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩ وما بعدها ٠

(١١) الغزالى : احياء علوم الدين : الجزء الثامن ، ص ٦٣ ٠

(١٢) الغزالى : المضنون به على غير أهله : المنشور فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الثانى ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص١٢٥

(١٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق مصطفى القبانى الدمشقى ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣ ٠

(١٤) انظر :

Plato : Letter VII in « Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton , Penguin Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم فى فن المنطق للغزالى ، ص ٨ .

(١٦) نفسه : ص ٨ — ٩ .

(١٧) انظر : مقدمة د. عبد الرحمن بدوى لكتاب : الغزالى : فضائح الباطنية ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، بدون تاريخ ، ص . ح

(١٨) الغزالى : فضائح الباطنية : ص ٨٦ .

(١٩) نفسه ، ص ٨٧ .

(٢٠) نفسه : ص ٩٦ .

(٢١) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٢٥ .

(٢٢) نفسه : ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا انه بدأ يشكك فى قيمة المحسوسات بعد ان تشكك قبل ذلك فى التقليديات ، اى فى كل ما هو تقليد اعمى مما كان شائعا فى عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فان كان ابواه يهوديان أصبح يهوديا ، وان كانا من النصارى يصبح نصرانيا .. وهكذا . (انظر : المنقذ : ص ٢٥ — ٢٦) .

(٢٤) نفسه : ص ٢٧ — ٢٨ .

(٢٥) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٦) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٧) نفسه .

(٢٨) نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) انظر :

Descartes : Discourse on Method and the Meditations : translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هـذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدى زقزوق فى كتابه « المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت » ولشد ما دهشت من انه شغل بنفس القضية التى ترددت فى اشارتها بوضوح وهى قضية تأثر ديكارت بالغزالى وهل قرأ ديكارت « منقذ » الغزالى أم لا ؟! . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه فى هـذه القضية فى مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن أن أحد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب « المنقذ » للغزالى ، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالى الشهيرة « الشك أول مراتب اليقين » ووضع تحتها خطا احمر ثم كتب على الهامش ما نصه « يضاف ذلك الى منهجنا » . (أنظر : د. محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص ٦) .

ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيان اذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الاشارة اليها ونص الغزالى . ولست أدرى منى نفيق ونعيد النظر فى فهم الغزالى لا على أنه هدم الفلسفة فى الشرق . كما نعيد النظر فيمن يلقب بابى الفلسفة الحديثة فى أوربا ، فليس من شك أن الغزالى لو كان قد فهم جيدا لكان له نفس التأثير الذى كان لديكارت ، فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسية الأرسطية التى هاجمها ديكارت هى نفسها التى كان الغزالى يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلا عن : د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٢٨ – ٣٢٩ .

وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت فى :

Descartes : Discourse on Method : ch . I, p. 33-34 Ch . 2, p. 39-40.

وانظر نفس المواضع فى الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦١ وما بعدها .

وقارن أيضا :

Bacon F. : Novum Organum : in Great Books of the World » , ed. R. M. Hutchins, Vol. 30, the university of chicago , chicago , 1952, ch. I. ff. .

وانظر : ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود فى «المعقول واللامعقول» حيث اقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالى من عناصر منهجية خطيرة فى التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون ، وقد اكد من هذه المقارنة اسبقية الغزالى بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين فى تقديم الأساس المنهجى الصحيح للتفكير العلمى . (ص ص ٣٢٠ ـ ٣٣٥) . فقد اكد ان الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبى عند بيكون . اذ « يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطا من شروط النظرة العلمية التى نثر أصولها على صفحات كتبه نثرا » . (ص ٣٢٠) .

(٣١) الغزالى : مشكاة الأنوار : تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الثانى ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ص ٨ ـ ١٠ .

(٣٢) انظر : ارسطو : كتاب النفس : ترجمة د. احمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ م ، ك ٣ ـ ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

وايضا :

Aristotle : Metaphysics, B I - ch. 1 2, pp. 980 a - 983 a . translated by W. D. Ross, in « Great Books of the Western world » , p. 8. vol - I, pp. 499 - 501.

(٣٣) الغزالى : نفس المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣٤) نفسه : ص ١١ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٧) الغزالى : القسطاس المستقيم : ص ١٠

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه : ص ١٣ .

(٤٠) نفسه : ص ٨٠ .

(٤١) كانط : نقد العقل الخالص : فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط فى كتابه : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ١٨٨ .

(٤٢) كانط : نقد العقل العملى ، أنظر : نفس المرجع السابق للدكتور عثمان أمين ، ص ص ٢٤٥ ــ ٢٤٧ .

(٤٣) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٧٥ .

(٤٤) نفسه : ص ٤٩ .

وانظر كذلك : معيار العلم فى فن المنطق : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٩ وما بعدها .

(٤٥) الغزالى : الرسالة اللدنية : منشور بالجزء الثالث من « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، ص ١٢٢ .

(٤٦) الغزالى : مشكاة الأنوار : ص ١٩ .



الفصل العاشر

ابن خلدون ..
وفكرة « العصبية » .

فى وقت ظن فيه ان الفلسفة الاسلامية العربية ماثلة الى الزوال بعد أن جف معينها تقريبا بعد وفاة ابن رشد ، وقبل ان يحكم من يؤرخون للفلسفة حكما نهائيا بان دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليونانى فى الفلسفة والمنطق والطبيعيات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها اكثر من التجديد ، وكان الاتباع فيها اكثر من الابداع ، ولد بتونس فى غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقرى عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدم الدليل الحى - من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة ارنولد توينبى اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان فى كل زمان ومكان - على أن العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز . تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم فى كل المجالات ، وان كان علماء الاسلام فى الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى وبكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الاغريق فى هذه المجالات بمراحل ، فان ابن خلدون قد حقق قدرا اكبر من الابداع والأصالة فى مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ، فكان مجددا فى الكثير منها كما كان مؤسسا للعديد منها ، فقد اسس علم وفلسفة التاريخ ، علم الاقتصاد السياسى ، علم العمران (الاجتماع) ، ووضع أسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين فى تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء .

ولم تكن ولادة تلك العبقرية من فراغ ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد ، وبفضل عقلية نقدية وقوة ملاحظة تمتع بهما فيلسوفنا .

فقـد عاش حياة عملية وعلمية خصبة ، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجحود ، يمكن تقسيمها الى أربعة أطوار ، يبدأ الطـور الاول من عام مولده الى عام ٧٥٠هـ ، وهو ما يمكن ان نطلق عليـه طـور النشاة والتلمذة ، حيث نشا فى أسرة ذات اصل حضرى عريق اشتهرت منـذ القدم بحب العلم والرياسـة فى ميادينة المختلفة ، فتعلم على يد والده ويد العلمـاء الذين زخـرت بهم تونس فى تلك الفترة وكان أهم ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده ، وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة فى عهده كالفقه والطبيعيات والفلسفة وعلم الكلام .

اما الطور الثانى ، فيبدأ من عام ٧٥١ هـ الى أواخر عام ٧٧٦ هـ وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية ، حيث قضى تلك السنوات معتمدا على نفسـه بعد وفاة والديه بوباء الطاعون عام ٧٤٩ هـ ، ومتنقلا بين بلاد المغرب العربى الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس . وعانى فى تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صـغيرة لاتحقق طموحاته ، فبدأ فى التطلع الى المشـاركة الفعلية فى عالم السياسة فاشترك فى الدسائس والمؤامرات السياسية التى انتهت به الى السـجن مرارا .

وما زال حظـــه السياسـى بين مد وجـزر ونحمه فيها بين تألف وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر فى هجرها ، مما ادى به الى طور جديد فى حياته . وهو الطور الثالث ، طور التفرغ للتأليف ، فقـد اعتزل عالم السياسة مؤقتا للتفرغ للقراءة والكتابة فى قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران فى الجزائر من عام ٧٧٦ هـ الى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابه « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبـار العـرب والعجـم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السـلطان الأكبر » ، وأخـذ فى اتمام تاريخه طوال هذه السـنوات الاربع الى ان انتقـل الى مسـقط رأسـه تونس فى عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان فى مكتباتها الغنية بالمراجع والمصادر توسـعة وتنقيح واكمال مؤلفه . وظل بتونس حتى أواخر عام ٧٨٤ هـ ، ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الاسكندرية بهدف تادية فريضة الحج . ولكنه توقف فى الاسكندرية .

وبهذا يبدأ الطور الرابع من اطوار حياته وهو طور الأستاذية ، فقد نزل الى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحا كبيرا ، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته ، وعينه فى منصب قاضى قضاة المالكية ، فقام به لا تأخذه لومة لائم فى الحق ، ولا يرهبه جاه اوسلطان ، فاثار عليه السخط من الوجهاء ، والحسد من الفقهاء ، فكثرت الوشايات بشأنه لدى السلطان والصقت به التهم حتى اعفاه من منصبه بعد ان ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد ان غرقت السفينة باهله وولده ، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس الى القاهرة . فعاد الى زهده وقراءاته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر ، وتولى منصب قاضى القضاه بعد ذلك اكثر من مرة وعزل فى كل مرة بدسائس حساده من اقرانه من القضاة والعلماء ، وظل على هذه الحال الى ان غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان الى هناك وحاول ان يتقرب اليه لعله ينال الخطوة والمنصب السياسى الكبير الذى كان يتوق اليه طوال حياته ، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل الا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص فى طريق عودته الى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب ، كبير قضاة المالكية ، الذى تنافس عليه مع الكثيرين الى ان توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦ م .

ومن النظر فى اطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد ان عاملين هامين تغلغلا فيها هما ، انه كان كثير التنقل بين البلدان الغربية فى المغرب والمشرق ، وعاش دائما بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور فى تلك القصور السلطانية ، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو واى العوامل تؤثر فى ذلك . اما العامل الثانى ، فيبدو من النظر فى فترتى تتلمذه واستاذيته ، حيث عاشهما فى كنف الدين الاسلامى ينهل من معينه الاساسى « القرآن الكريم » ، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به فى سن مبكرة ، كما ارتبط به فقيها يحكم بين الناس بما انزل الله .

وقد بدأ تأثير هــذا العامل فى كافة جوانب « المقدمة » ، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقيم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية . وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائى العلمى والادلة الواقعية التى كان يقدمها للتدليل على صحة اى قانون يقــدمه من القوانين المفسرة للسياسة أو للاقتصاد او للتاريخ .

فالأمر عنده كان انه أراد أن يثبت دائما انه لا تعارض هناك بــين تأكيدات الوحى القرآنى وبين ما يحتمل فى صدو البشر وما يصدر عنهم من افعال تشكل فى النهاية تلك القوانين التى يمكن استنباطها لتفسير ذلك الســلوك الانســانى بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية .

ولقد كان ابن خلدون حريصا على علمية التفسير الى اقصى حد لدرجة أنه لم ير غضاضة فى أن يعارض تلك الآراء التى كانتتترددلدىبعض الفلاسفة المسلمين حول ان الحــكم بكون بشرع مفروضا من الله يأتى بــه واحد من البشر وانــه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه . فقد رأى أن تلك ليســت حقيقة برهانيــة اذ ان الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة أو شرع سماوى بما يفرضه الحاكم لنفســه او بالعصبية التى يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته ، فأهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شــكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية .

وسنتوقف فى هذه العجالة عند هذا الجانب العلمى فى التفســير لدى ابن خلدون ، بل عنــد فكرة واحدة من ذلك الجانب ، وهى تلك الفكرة المحورية فى فلسفة السياســية وفلسفته للتاريخ ، والتى بدت فيها عبقريته الفلسفية ، كما بدا فى تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة ، عبقريته العلمية فى استخدام المنهج العلمى الوضعى فى التفسير . انها فكرة « العصبية » التى راى فيها اساس الحكم أو الملك ، فبها يرتفــع الحكام الى حكم دولهم ، وما يسرى عليهــا من قوانين النمو والفنــاء

هو ما يسرى على الدولة ككل ، اى على كافة مظاهر التحضر والمدنية فى هـذه الدولة .

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن « العصبية » بملاحظة سديدة حول الاصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى ان البدو هم الأصل فى العمران البشرى وليس الحضر ، وقبل ان نستطرد يجب ان نلاحظ جيدا ان البدو - فى رايه - « هم المقتصرون على الضرورى فى احوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى احوالهم وعوائدهم» (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢ ، ف٣ ص١١١ - ١١٢) . ولا شك عنده فـى « ان الضرورى اقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ، ولأن الضرورى اصلى والكمالى فرع ناشىء عنه ، فالبدو اصـل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الانسان الضرورى ولا ينتهـى الى الكمال والترف ، الا اذا كان الضرورى حاصلا . فخشونة البـداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبـدوى يجرى اليهـا » (المقدمه ، ب ٢ ، ف ٣ ، ص ١١٢) .

بهذه الملاحظة الذكية ، ومن خلال هذا المنطلق العقلى السلس ، انتهى ابن خلدون الى ان البداية كانت لتلك المجتمعات البدوية بالمصطلح الخلدونى الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية .

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى (البدائى) التى أبرزها لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرى (المتمدين) والتى ابرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك . ثم انتهى الى انه لمـا كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معا وكان « الشر اقرب الخلال اليه (الى الانسان) اذا اهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذبه الاقتداء بالدين .... ومن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه على متاع اخيه فقد امتدت يده الى اخذه الا ان يصده وازع .. » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦) . فان الحاجة

الى هـذا الملك او الحاكم أو السلطة التى تزع هـذا الفرد عن ذاك جد ضرورية اذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها .

ولذلك وجب الانتقال الضرورى من تلك المجتمعـات البدائية الى المجتمعات الحضرية المتمدينة لأن المجتمع المدنى هو الذى سيتشكل من خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وافراد ، « فاما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض او يعدو عليه فهم مكبوحون بحكمة (اى لجام) القهر والسلطان عن التظالم » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٦) .

ويجـدر الاشـارة هنا الى أنه لا يخفى على القـارىء الحـديث مدى صدق هـذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال البداوة الى حال المدنية والمجتمعات السياسية ، فقد تجاوز ابن خلدون به تحليلات افلاطون وارسطو اللذان لم يوليا هـذا الأمر العناية الكافية ، بل كان تركيز اولهما على رسم معالم مدينه مثالية ، وكان تركيز ثانيهما على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هـذه المجتمعـات أو دون التساؤل عن الأصل فيها . كما أن فيلسوفنا هنا بحق وبدون أى تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المسـاواة مع فلاسفة العقـد الاجتماعى المحدثين من هوبز الى روسو مرورا بجون لوك فى تحليلاتهم للحـالة الطبيعية التي كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشىء المجتمعات السياسية على اساس ذلك العقـد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة ، كانت كلها مجرد خيالات لا اساس لها فى الواقع .

اما ابن خلدون فقد اهتدى الى اساس ذلك الانتقال من خلال فكرة « العصبية » ، حيث ان ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الافراد فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة ان تتولد فى تلك المجتمعات سلطة لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزع هـذا عن ذاك ، ويمنع المظالم . وهـذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له الا اذا كان ينتمى لأسرة

هى اقوى الأسر ، وفتيانها هم اقوى الفنيان وأشجعهم « ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية واحدة واهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ ان نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته اهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى ارحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٦ ـ ١١٧) ٠

ومنذ هـذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها ، حيث يقرر رايه بوضوح بشان العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها انه « فى كل امر يحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما بالقتال عليه لـما فى طبائع البشر من الاستعصاء ، ولابد فى القتال من العصبية » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٧) ٠

ان اول ما يتبادر الى الأذهان ان العصبية عند ابن خلدون تعنى مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها عند فيلسوفنا اعمق من ذلك بكثير ، فهو يرى « ان العصبية انما تكون من الالتحـام بالنسب أو ما فى معنـاه ٠٠٠٠ ومن هـذا الباب الولاء والحلف ٠٠٠ اذ ان النسب امر وهمى لا حقيقة له ، ونفعه انما هـو فى هـذه الوصلة والالتحام » (ب ٢ ـ ف ٨ ـ ص ١١٧) ٠ واذا دققنا النظر فى كلمة « او ما فى معناه » سنجد أن عصبية النسب لم تكن الا مجرد مثال ، هو اوضح الأمثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط بين الأفراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاتلون دونه ويدافعون عنه بقوة واستماتة « فالنسب انما فائدته هـذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه » (المقدمة ـ ب ٢ ـ ف ٢٨ ـ ص ١١٧) ٠

فالنسـب اذن ليس مقصـودا لـذاته وانمـا الهـدف منـه هـو تحقيق هـذه الوصلـة وذلـك الالتحـام ، فهـو كمـا قلنا مجرد مثـل على الترابط وليس علما عليهـا جميعا ٠ واذا كان ابن خلـدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الحلف والولاء

وكذلك رابطة الرق والاصطناع كأمثلة على ما قصده « بالعصبية » كأساس للحكم ، فان ذلك كان لمجرد أن تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره .

ويقينى أن فيلسوفنا حينما قال « أو ما فى معناه » كان يهدف الى تعميم معنى « العصبية » لتشمل كافة الروابط أو كل ما من شأنه تقوية الرابطة بين مجموعة من الأفراد « حتى تقع المناصرة والمنعة » على حد تعبيره . ومن هنا فانه حينما يقول انه لا يمكن أن يتصدى احد للحكم دون مساندة من اهله أو من قبيلته والا فهو واهم ، انما يعنى ان «العصبية» بمعناها الواسع هى أساس الحكم ، وقد تكون تلك «العصبية» هى عصبية المبدأ السياسى الواحد ، أو العقيدة الدينية الواحدة ، أو عقيدة الحزب الواحد ، التى يجتمع حولها الأفراد ، فهو كثيرا ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف انها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها ، « فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى إصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد ، والسبب فى ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق » (ب ٣ ـ ف ٥ ـ ص ١٤٣) .

واذا كان ذلك كذلك ، فان « العصبية » كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم ، ايا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطيا دستوريا أو حكما فرديا استبداديا ، فكل من يشاء الوصول الى الحكم لابد من أن يرشحه حزبا معينا أو كتلة سياسية معينة أو يستولى عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هى عصبيته .

واعتقد اننا بهذه النظرة الى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذى كثيرا ما يوجه اليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى اطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية ، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للدكتوراه عن « فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية » حينما تساءل : « هل صحيح انه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ وهل حقيقة ان الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان ومكان وأنها ستبقى كذلك ؟ » [انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التى قام بها محمد عبد الله عنان ، ص ٩٩ – ١٠٠] .

وبالاضافة الى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون الذى لم ينظر الى العصبية تلك النظرة الضيقة التى أرادوا حصره فيها ، فانه من الممكن القول بانه اذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية او المجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف « العصبية » بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى ، فانها قد عرفتها بمعنى « الولاء والحلف » او بمعنى « الرق والاصطناع » او بمعنى « رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة » .

وعلى اى حال فان استخدام مفهوم العصبيه أو ما يقابله من اصطلاحات غربية قد شاع فى القرن التاسع عشر ، فقد استخدمه فون كرامر ، وحاول تطبيقه على المجتمعات الاوربية خاصة على المانيا وفرنسا التى استعبدها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها ، اما المانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها وان ذلك هو السبب فى ان الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وانما يتمتع بها الالمان . [انظر : د. طه حسين ، نفس الكتاب ، ص ٩٩ – ١٠٠ ، وأيضا فون فيسندنك ، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مقاله ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق ، نقلها الى العربية محمد عبد الله عنان ، ص ١٨١] . ولا يفوتنا هنا ان ننوه الى ان فكرة العصبية قد اتخذت طريقها الى أوربا أيضا عبر فلاسفتها امثال مكيا فيللى ونيتشه ، فارادة القوة التى ذهب اليها مكيا فيللى باعتبارها اصل الدولة ترادف فكرة

العصبية الخلدونية تماما ، مع فارق هام ، هو لصالح فيلسوفنا العربى ، حيث أنه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهب مكيافيللى الى حــــد اباحة العنف والقتل والخيانة اذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم ، لأنه اعتبر أن تلك أعمالا شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب ، ويرجع ذلك الى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيا فيللى ، بل أكد على ارتباطهما حينمــا ربط بين قوة العصــبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيرية أصــحابها قائلا : « أن الشرف والحسب انما هو بالخلال » .

واذا كنا ـ الى الآن ـ قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها ـ كما قلنا ـ أساسا للحكم بمفهومه الحديث ، فاننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة أخرى هى أن العبقرية هنا لم تكن مجرد عبقرية اكتشاف الفكرة الجديدة أو المبدأ الطريف ، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك الى عبقرية التطبيق وهــذا هو الأهم . فالى أى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ ؟؟

(٢)

ان العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن « الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ، فلابد فى الرياسة على القوم ، أن تكون من عصبية الرئيس لهم ، أقروا بالاذعان والاتباع » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٢ ، ص ١٢٠) .

والعصبية هنا ـ كما أكدنا من قبل ـ ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب عن طريق العنف وانمــا قوة العصبية تســتمد من الترابط بين أفرادها ـ أيا كان نوع هــذه الروابط ـ كما تستمد من الأخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعوه ويناصرونه فى رياسته .

وقيــام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم

عنده ، فلم يلاحظ من انواعه الا الملكية لان « الرياسة على القوم انما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية ۰۰۰ والرئاسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها » (ب ٢ ــ ف ١٢ ــ ص ١٢٠) ٠
ولما كان الحكم وراثيا فى الدولة ومحصورا فى العصبية الغالبة ، فان المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد أفرادها يتوارثونه جيلا بعد جيل ٠

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى إطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة ، فقوة الدولة من قوة حكومتها ، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الصورة على الدولة ٠ ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريتا فى اطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة ، وكلتاهما تقوم على راى علمى يؤمن به ايمانا راسخا هو ان الكون والفناء هو طبيعة كل شىء ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وانسان ، وهذه الطبيعة تسرى ايضا على كل الأحوال الانسانية « فالعلوم تنشا ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها ٠ والحسب من العوارض التى تعرض للادميين ، فهو كائن فاسد لا محالة ٠ وليس يوجد لأحد من اهل الخليقة شرف متصل فى ابائه من لدن آدم اليه ۰۰ ومعنى كل ذلك ان كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شان كل محدث » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٥ ، ص ١٢٤) ٠

وعلى ذلك فان العصبية شانها شان كل شىء تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفنى فى اطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومتاثرا بالقران واحاديث الرسول (ﷺ) باربعة حينما يقول « ثم ان نهايته (يقصد الحسب) فى اربعة اباء ، وذلك ان بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه ، ومحافظ على الخلال التى هى اسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك واخذه عنه الا انه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له ، ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ،

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة واضاع الخلال الحافظة لبنـاء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو امر وجب لهم منـذ اول النشاة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ... فينغصون عليه ويحتقرونه .. » (ب ٢ ـ ف ١٥ ـ ص ١٢٤) .

وليست هـذه الاطوار الاربعة للعصبية اطوارا جامدة أو حتمية الحدوث على هـذا النحو ، لان العصبية والملك قد يدوم اذا ما حافظ اهل العصبية على قوتهم وتماسكهم ، واذا لم يتخل زعيم العصبية عن اهله وظل محافظا على الخصـال الحميدة التى جعلت عصبيته تسـود وتحكم . ولكن لان دوام الحـال من المحـال فى الامور البشرية يكون « اشتراط الاربعة فى الاحساب انما هو فى الغالب . والا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس أو السادس الا انه فى انحطاط وذهاب ، واعتبار الاربعة من قبل الاجيال الاربعـة : بان ومبـاشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهـو اقل ما يمكن » (ب ٢ ـ ف ١٥ ـ ص ١٢٤ ـ ١٢٥) .

وبالطبع فان ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر على اى نوع من انواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم او الحديث . فابن خلدون يربط بين تلك الاطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة ، حيث يرى ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للاشخاص « والدولة فى الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون اربعين ، الذى هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » (ب ٣ ـ ف ١٤ ـ ص ١٥٢) . وهو يستشهد هنا بالاية الكريمة « حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة » (سورة الاحقاف ـ اية ١٥) .

واذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة اجيال ، وكان عمر كل جيل

اربعين سنة ، فان عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرون سنة ، وهو لا يعتبر أن هـذا العمر تقريبيا لأنه يعتقد ان ذلك هو الأجل المحتوم « فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون » (سورة النمل ، آية ١٦ ـ المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤ ، ص ١٥٣) ٠

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية ، حيث « ان الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها(*) من شظف العيش والبسالة ٠٠ والاشتراك فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون » اما الجيل الثانى فدوره فى الدولة هو تحويلها من « البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع » ٠ أما حال الدولة في الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم فى هـذا الجيل « ينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن ، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته ٠٠٠ فيصيرون عيالا على الدولة ٠٠٠ وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة ٠٠٠ حتى يتاذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (المقدمة ـ ب ٣ ـ ف ١٤ ـ ص ١٥٣) ٠

ويستمر ابن خلدون فى تاكيد نظريته ، فيقدم لنا ما يسميه « اطوار الدولة » وهى نظرية لا تخرج عن نظريته فى « عمر الدولة » ، فكل ما هنالك من فارق هو انه يرى ان هـذه السنوات التى تمر على الدولة خلال ثلاثة اجيال ، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف فى حال النشاة والارتقاء عنها فى حال الهرم والتبشير بالفناء ٠ وهـذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها الى خمسة اطوار كل منها يمثل حالة

(*) التوحش لا يعنى عند ابن خلدون اكثر من شدة الطبع ، وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن ٠

من حالات الدولة ، « فالدولة تنتقل ـ اذن ـ فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر ٠٠ وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة أطوار » ٠

أما الطور الأول فهو « طور الظفر بالبغية ٠٠ والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة ٠٠٠ ويكون صاحب الدولة فى هـذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المـال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشىء » ٠

أما الطور الثانى فهو « طور الاستبداد » ، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحـكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشـاركة فى امور الدولة ولا يكتفى بذلك بل « يكون صاحب الدولة فى هـذا الطور معينا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع انوف اهل عصبيته » فيحول بينهم وبين الوصول الى المناصب العليا فى الدولة ٠

اما الطور الثالث ، فيكون هو « طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المـال وتخليد الآثار وبعد الصيت » ، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه ان يخلده بين مواطنيه فيشيد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة ، ويستقبل وفود الدول الأخرى ، ويحاول الانفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين أوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملبسـهم وماكلهم واسـلحتهم فيباهى بهم الدول المسـالمة ، ويرهب المعـادية ٠

اما الطور الرابع ، فهو « طور القنوع والمسـالمة ، ويكون صاحب الدولة فى هـذا قانعا بما بنى اولوه ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ٠٠ ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم ابصر بما بنوا من مجده » ، ومسالة الحاكم فى هـذا الطور

لجيرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه فى كل الشئون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع أعدائه .

أما الطور الخامس والأخير ، فهو « طور الاسراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته وفى مجالسه ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء الى أن تنقرض » (المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٧ ، ص ١٥٧ — ١٥٨) .

ويحسن ابن خلدون احكام تحليلاته العميقة ونظرينه الخصبة ؛ بالتوقف كثيرا عند تحليل عوامل الفناء التى تسرى فى الدولة شيئا فشيئا فى كافة مظاهر حضارتها وتمدينها ، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا ، فيبين العوامل المادية ، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة ، والعوامل التى تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والأنانية ، والعوامل الأخلاقية التى تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح الى حال الفساد والانغماس فى ألوان الترف واللذات .

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر فى الهيئة الحاكمة ، فيؤكد ما سبق وأن قرره حول العصبية القوية التى استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها فى عصبيتها ، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيرها عصبية واحدة شاملة ، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى فى الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة فى أمور الدولة ، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية فى البشر من الكبر والأنفة ، وبالاضافة الى ذلك ، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبيته ، « وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ، ويدفعهم عن

مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم الا للثانى أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، الا انه أمر لابد منه فى الدول » (المقدمة ، ب ٣ ـ ف ١٠ ـ ص ١٤٩) .

اما العامل الثانى ، فهو فقدان الامة قوتها وانغماس أهلها فى الترف والعودة الى تقليد الاسلاف الذين اخذوا الحكم عنهم ، فيفقدون عنصر جدتهم وقوتهم ، « وذلك ان الامة اذا تغلبت وملكت ما بأيدى اهـل الملك قبلها ، كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ويذهبون الى اتباع من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية فى تحصيلها وينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والانية ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم فى اكل الطيب ولبس الأنيق .. الى ان يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة ان تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها » (ب ٣ ـ ف ١١ ـ ص ١٥٠) .

اما العامل الثالث فهو ركون الأمة الى الدعة والسكون باصطلاح ابن خلدون ، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة طبيعية لهما ، « وذلك ان الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة ، والمطالبة غايتها الغلب والملك ، واذا حصلت الغاية انقضى السعى اليها ، فاذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك .. فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون باحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب .. ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من اجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتاذن الله بامره وهو خير الحاكمين » (المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٢ ـ ص ١٥٠) .

اما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الاقتصاد الساكن الذى لا تجديد فيه ، ولا اعادة بناء ، « فاذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى

هو السلطان الى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص ، وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا » • ولا شك أن النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة أن يحاول السلطان اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة ، « فينقص عدد الحامية •• الى ان يعود العسكر الى اقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول •• ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه على خليقته » (المقدمة ، ب ٣ – ف ١٣ – ص ١٥١) •

ويؤدى سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة بالطبع الى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله : « انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم » (ب ٣ – ف ١٣ – ص ١٥٠) • و « الهرم أذا نزل بالدولة لا يرتفع » •

واعتقد أنه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة ، ومحدودية المساحة ، ومحدودية الملاحظات والوقائع ، وتلك قد تكون عيوبا شابت نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فان هذه العيوب تتضاءل اذا ما دققنا النظر فى الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون ان نحصر انفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته ، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف ، فما نراه فلسفيا عامل ضعف ، قد يراه رجال العلم الوضعى عامل قوة ، والعكس •

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر ان نظرية ابن خلدون فى تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها ، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات ، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت ، وفى أى عصر كانت ،

فنظرية ابن خلدون فى عمر الدولة تماثل نظرية اشبنجلر (١٨٨٠ -١٩٣٦م) فى عمر الحضارة ، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، وأن الحضارة ككل كائن حى لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها ، وانها تموت عندما تحقق روحها جميع امكاناتها الباطنية ، وان الحضارة عندما تحقق هـذه الأمور وتستنزف امكانات روحها فى تجسيد هـذه الانجازات تتخشب وتتحول الى مدنية ، واخيرا تتجاوز المدنية الى الانحلال والفناء ٠

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجلر فى جملة واحدة يقول فيها : « ان المدنية هى نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير » ٠ فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية ، وهى عند كليهما ، تعنى الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية الى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادى ٠ وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر الى انها قد تحولت من حضارة فتية الى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة ، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق فى نفوس ابنائها ، لأن الانسان فيها اصبح لا يؤمن الا بالتفسير السببى ولا يفهم التجربة الحية اللا حسية ، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم ، وعقمه يدل على انه يمم شطر الموت ، فهو قد فقد الرغبة فى الحيـــاة ٠

وهـذا فيلسوف غربى آخر ، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذى وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر ، فيكتب فى عام ١٩٢٣ فى كتابه « فلسفة الحضارة » يقول : « أن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم ، تبعا لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم ٠ وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى الى مثل هـذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا ٠ ان شيئا ذا قيمة لم يتحقق فى هـذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس» (انظر ص٥ ـ ٦) ٠

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التى يجب أن يتمتعوا بها ، وهو كابن خلدون يرى فى الانحلال الأخلاقى مظهرا قويا من مظاهر انحلال الحضارة. (أنظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ ــ ٣٣) ٠

وبعد ، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية ، ورغم أن عنصر « العصبية » هو نقطة الارتكاز ، وهو احد العناصر الأساسية فى فلسفته ، الا انه ليس العنصر الوحيد ، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة ، اذ تمتلىء « المقدمة » بكنوز فلسفية تؤكد ان الفلسفة الاسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد ، بل نستطيع القول أنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية ، وانحصارها فى مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها واصالتها وجدتها ٠٠ فهل آن لنا ان نعى هـذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون فى الاضافة الى تيار الفكر العالمى بأصالة وعمق كما فعل !!!



مصادر الفصل العاشر

(١) ابن خلدون : المقدمة : عن تحقيق على عبد الواحد وافى ، عبعة دار الشعب ، بدون تاريخ .

(٢) على عبـد الواحد وافى : ابن خلدون : الطبعـة الثانية ، المملكة العربية السعودية ، دار عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .

(٣) ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبـة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

(٤) جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة عادل زعيتر ، المؤسسة العربية للدراسـات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م .

(٥) عبد الرازق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون : مطابع رويال بالاسكندرية ، ١٩٧٠ م .

(٦) عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون : منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨١ م .

(٧) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان .

(٨) زينب الخضرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ م .

(9) Flint (R.) : History of the Philosophy of history , W. Blasrwood and Sons LTD., 1894.

(10) Toynbee (A.) : A Study of history , Vol. III, Oxford University press, London, 1948.

(١١) البرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة : ترجمة عبـد الرحمن بدوى ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة ، بدون تاريخ .

(١٢) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة احمد الشيبانى منشورات مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ .

* * *

الباب الثالث

فلاسفة غربيون محدثون

الفصل الحادى عشر

مكيا فيللى ٠٠ و « الامير »

فى عام ١٤٦٩ م ولد نيقولو مكيا فيللى فى فلورنسه لأب يعمل محاميا مشهورا بين مواطنيه ، لأسرة توسكانية عريقة ٠ وقد أتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكا فعليا فى حياة مدينته السياسية المضطربة ، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى أطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم ، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا ، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى أقامها سافونارولا والتى انتهت باعدامه واحراق جثته عام ١٤٩٨ ٠ وقد انتخب مكيا فيللى آنذاك سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية ، مما مكنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططيها لدرجة أنه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما ٠ ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاما من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد الى فلورنسة واضطر أهلها تحت ضغط الفزع والخوف الى استدعاء آل مديشى وخرج مكيا فيللى بدوره منفيا من مدينته لأنه كان يناصر الجمهورية وكان خادما أمينا لها ٠

ولقد كان هذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية ، هو السبب الذى مكنه من التفرغ للتأمل فى أحوال ايطاليا المنقسمة الى امارات كل منها تمثل دولة مدنية مستقلة ، وتشتد بينها الصراعات والحروب ٠ وفكر فى السبيل الى توحيد هذه الامارات وكيفية تكوين ايطاليا المتحدة !!

وانتهى الى نتيجة هى أن السبيل الى ذلك هو أن يتولى أحد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة امارته القوية واجتياح

الامارات الأخرى لضمها ، ومن ثم توحيد ايطاليا • ولقد رأى مكيا فيللى فى حفيد أسرة المديشى ــ وربما كان هــذا محاولة للتقرب اليه ليعود الى الأضواء من جديد ــ هــذا الأمير المنتظر ، فكتب مؤلفه « الأمير » وأهداه اليه ليكون هاديا له ومرشدا فى تحقيق ذلك • ولقد اتضح فى الكتاب صدى خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا ، كما عبر عن مدى المامه بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه ، أى تجاوز التجزئة الى الوحدة ، وتجاوز الاضطراب الى الاستقرار •

ولقد كان هذا الكتــاب هو الســبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعه فى آن واحد ، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى ــ كان أشهرها «المطارحات» و « تاريخ فلورنسة » ــ عداه •

ولقد اشتهر من بين افكار مكيا فيللى السياسية العديدة فكرة « ان الغاية تبرر الوسيلة » التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق ، لدرجة أن المكيا فيللية اصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة •

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السـابقة على أنها تعنى ان المهم هو الوصول الى الغاية المنشــودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصــول الى هذه الغاية • وهذه الوسيلة الميكافيللية تفهم دائمــا على أنها وســيلة شريرة لا أخلاقية • وقد يكون لهذا الفهم الشــائع ظلا من الحقيقة اذا ما عرفنا ان من أحجار الزوايا فى فلســـفة مكيافيللى السياســية ايمانه بضرورة فصــل علم السياســة عن الأخلاق • ولقد نجح فعلا فى تحقيق هــذا الفصــل وكان ذلك من أهم اضافاته لعلم وفلســفة السياســة ، حيث أن الفلســفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها ــ من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كأفلاطون وأرســطو ــ يفصلون بين السياســـة والأخلاق ، بل كانوا يعتبرون أن

كليهما امتداد للآخر ، فالسياسى يجب ان يكون فاضــلا ، والرجل الفاضل يجب أن يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية .

ولكن هل كان مكيافيللى يقصد ذلك الفهم الشــائع والذى تسبب فى تلك الشهرة السيئة السمعة له ؟؟

الحق ان مكيا فيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى ان على الأمير أن يصــل الى الحكم بأى وسيلة شاء ، وانما كانت قضيته الأســاسية هى تعديد الطرق المتبعة فعلا من الامراء للارتقاء الى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلا . وكانت نصائح مكيا فيللى الى الأمير دائما فى كل تلك الأحــوال ان يحاول كسب رضى الشعب ، لأن كسب الشعب الى جواره هو من الأهمية بمكان اد ان صــداقة الشعب والوصــول الى الحكم عن طريقها افضل من صــداقة النبلاء والوصــول الى الحكم عن طريق مصانعتهم .

فالوصــول الى الحكم عن طريق هؤلاء النبــلاء ــ أيا كانت صــورة ذلك ــ قد يكون ســهلا فى بعض الأحيان . لكن كرسى الامارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفــاظ عليــه لأن النبــلاء ســيعاملونه حينــذاك كانداد له وسينشب بينه وبينهم دائما الصراع على السلطة . فمكيا فيللى يقول فى الفصل التاســع من « الأمير » فى معرض حديثه عن « الامارات المدنية » التى هى اقرب الامارات التى يتحدث عنها مما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن فى تلك الامارات لا يرتفع الى مرتبة الامارة (الحكم) الا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الامارات الأخرى ، يقول : « أن هدف الشعب انبل من أهداف النبلاء ، فهؤلاء يريدون ان يظلموا وأولئــك يريدون مجرد وقاية أنفســـهم من ظلم الآخرين . ومن واجبنا ان نقول أيضا أن الأمير لا يستطيع حماية نفســه من شعب ناقم عليــه بالنظر الى كثرة عدد افراد الشعب ، ولكنه يستطيع أن يحمى نفســه من عداء العظماء لأنهم قلة ، وأن اســوا ما ينتظره

الامير من شعب ساخط عليه ان يتخلى هذا الشعب عنه » (انظر الترجمة العربية لخيرى حماد ، نشرة بيروت ، الطبعة ١٢ ، ف ٩ – ص ١٠٤) ٠

ولا يعنى ذلك مجرد أن من مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد انه بفضله سيحافظ على كرسى الحكم ، وانما أيضا لأن الأمير لن يجد له أى ملجأ يلجأ اليه فى ظل اى ظروف صعبة تمر به الا الشعب ، فمكيافيللى يرى « أن من الضرورى لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه والا فانه لا يجد أى ملجا له فى أوقات الشدة والضائقة » (ف ٩ – ص ١٠٦) ٠

ومن جانب آخر لم يكن مكيا فيللى يدعو الأمير مطلقا الى أن يصل الى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه ، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول « لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون أصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين ٠ وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل الى السلطان ، ولكنه لن يصل عن طريقها الى المجد » (ف ٨ – ص ٩٨) ٠

وقد اعتبر مكيافيللى ان معيار قوة الدولة هو قوة تحصيناتها وقوة حاكمها الى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على ادامة هذا الحب اذ « لا يمكن لأى انسان أن يهاجم تبعا لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه » (ف ١٠ – ص ١١١) ، و « ليس من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب » (ف ١٠ – ص ١١٠) ٠ ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن اى السبل هو الأفضل فى الوصول الى الحكم والابقاء على وحدة الدولة باستمرار ٠ هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم ؟!

انه يعتقد أن أى شىء فى الدولة مستمد من قوتها ، فالقوة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العلمية ، وهو يعبر عن رأيه بوضوح وبساطة حينما يقول : « عندما تفتقر الدولة الى السلاح الكافى ،

تنعدم القوانين الجيدة ، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسلح تكون جميع قوانينها جيدة » (ف ١٢ ـ ص ١١٧) ٠

فلا شك اذن فى انه كان يعتبر ان نواة الدولة هى القوة ٠ ولا شك عند الكثيرين من دارسى مكيافيللى مثل كريستيان غاوس فى انه كان أقرب الى الواقعية والى الواقع السياسى عندما اعتبر ان الدولة قوة توسعيه ديناميكية من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار أكثر عصرية من هؤلاء ٠ ولكنه من ناحية أخرى بعيدا عن تلك العصرية حينما يتمسك فى مؤلفاته بتلك المأثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية الرومانية ، فقد عثر فى روما على مثله السياسى الأعلى فكانت ترمز فى رأيه الى ذروة ما حققه الانسان وهى خير ما ابتكره الانسان من أنواع الحكم وصوره ٠

وعلى اى حال ، فقد كان اعجابه بالجمهورية الرومانية نابعا من اعجابه بقوتها ، تلك القوة التى خلقت اعظم القوانين فى التاريخ ، اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون ، فجعلته محكما فى صياغته ، عظيما فى شموله واتساعه ، مهابا من قبل الجميع ٠

ومن هنا فقد ترك مكيا فيللى الحديث عن القوانين وفضل أن يركز حديثه عن الاسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما أن القوانين الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية ، فالأولى ببحثه اذن هو الأسلحة ٠ ولقد خصص جانبا كبيرا من كتابه « الأمير » لدراسة الأشكال المختلفة للجند ٠ وهم أسلحة الدولة فى ذلك العصر ٠ فمنهم المتطوعة ومنهم المرتزقة ٠ وهو يفضل ان يكون جند الأمير خاصة به وليسوا مرتزقة لأن الأخيرين « قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة اذ ان احد الأمراء لو اعتمد فى دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر بالاستقرار أو الطمأنينة لأن هذه القوات مجزأة وطموحة ولا تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة امام الأصدقاء وتتصف بالجبن امام الأعداء » (ف ١٢ ـ ص ١١٨) ٠ ولا اعرف تحليلا ادق

ولا أعمق من هذا التحليل المكيا فيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة أو للحاكم ٠

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الاضافية وهى قوات الجار القوى التى قد يستدعيها الامير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة ، فهى اذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم ، واذا انتصرت فقد غدى المستعين بها أسيرها ٠ (ف ١٣ ـ ص ١٢٥) ٠ ولذلك فهو ينصح الحاكم أى حاكم بأن لا يستعين بقوات غيره لحمايته أو الدفاع عن دولته « فالأمير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر أن يخسر المعارك بقواته على ان يكسبها بقوات سواه واثقا من ان النصر الذى يتحقق بفضل القوات الأجنبية لا يمكن ان يعتبر نصرا » (ف ١٣ ـ ص ١٢٧)٠

ويؤكد مكيافيللى نظريته تلك فى القوة بالتاكيد على الأمراء (الحكام) بالا ينشغلوا مطلقا عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والاكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولأسلحتها فى أوقات السلم بجدية أكثر منها فى أوقات الحرب ، لأن فقدان الامارة مرتبط دائما ـ كما يدل على ذلك استقراء احداث التاريخ السابقة ـ بانشغال الأمراء بالترف والرخاء اكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وامر الجيوش ٠

وكان مكيافيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية ٠ فرغم اختلاف منطلقاتهما ومصطلحاتهما ، الا ان كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها ، ويرى أن الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها ٠

ولقد كان مكيا فيللى يعرف حق المعرفة انه انما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه ، بل لا يكادون يفكرون فيها ، فقد كان المعروض والمقبول من أفكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو يقول مؤكدا واقعية غير مسبوقة ـ اللهم الا عند فيلسوفنا العربى الفذ

ابن خلدون ـ ، « انى أرى ان من الأفضل ان أمضى الى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ... لأن الطريقة التى نحيا فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها ، وأن الذى يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب أن يقع ، انما يتعلم ما يؤدى الى دماره بدلا من أن يؤدى الى الحفاظ عليه » .

ولقد حقق مكيا فيللى أقصى قدر من الواقعية فى عرض آرائه السياسية دون خشية الاتهام بأى تهم يمكن ان تلحق به من جراء هذه الجرأة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء . وكان من اهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم (أو الأمير) ، حيث عرض للتعارض بين الصفات الأخلاقية ، فلا شك ـ فى رأى مكيافيللى ـ أن جميع الناس ترى أن يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيرية ، اذ يجب أن يكون كريما متحررا ، رحيما وفيا بعهوده ، شجاعا نقيا طاهرا ، صريحا متدينا .

ولما كان من المستحيل ان يكون الأمير متمتعا بكل هذه الصفات الخيرة جميعها لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، « فان من الضرورى ـ فى رأيه ـ ان يكون الأمير من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التى قد تؤدى به الى ضياع دولته . وان يقى نفسه ما امكن من تلك التى قد لا تؤدى الى مثل هذا الضياع على ان يمارسها دون أى تشهير اذا لم يتمكن من التخلى عنها ، وعليه ان لا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة الى بعض المثالب اذا رأى أن لا سبيل الى الاحتفاظ بالدولة بدونها . اذ إن التعمق فى درس الأمور يؤدى الى العثور على ان بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى اذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك فى أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة » (ف ١٥ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧) .

فلقد كان مكيا فيللى اذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام ،

وبنسبيتها بشكل خاص كذلك . وهــذا راى فلسـفى قديم منـذ أيام السـوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السـلوك وبين ما يترتب عليه من نتيجة نافعة ، فان كان الفعل الأخلاقى يؤدى الى منفعة صاحبه فهو خير ، وان ادى الى ضرورة فهو شر .

وهذا ما يراه مكيافيللى مناسبا للحاكم ، فان اخذنا مثلا فضيلة الكرم التى يرى الجميع انها صفة يجب ان يتحلى بها الحاكم ، فان مكافيللى يرى « أن من الخير ان يعتبر الانسان كريما ، ومع ذلك فان الكرم على النحو الذى يفهمه الناس قد يؤدى الى ايذائك » ، والايذاء المقصود هنا هو الذى يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء . فاحيانا ما يكون كرم وسخاء الحاكم دافعا لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه ، وكثيرا ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من افراد شعبه . واذا ما شعر الحاكم يوما بانه يجب ان يقلل من هـذا السخاء (اى يقلل من نفقاته ونفقات حاشيته) ، وبالتالى يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فانه سيتهم من قبل هـذه القلة بالبخل . « وعلى الأمير (الحـاكم) تبعا لذلك ، اذا كان يعجز عن ممارسـة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار امره ، ان لا يعترض اذا كان حكيما عاقلا ، على تسميته بالبخل .

وسيرى الناس مع مضى الزمن انه اكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك عندما يرون انه عن طريق تقتيره اصبح يكتفى بدخله ، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضـد كل من يفكر باشهار الحرب عليه ، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شـعبه ، ويكون بذلك كريما حقا مع جميع اولئك الذين لا يأخذ منهم اموالهم وهم كثر للغاية ، وشـحيحا مع اولئـك الذين لا يهبهم المـال ، وهم قلة ضئيلة . وقد راينا فى عصرنا ان الأعمال العظيمة يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل » (ف ١٦ ـ ص ١٣٩) .

وهكذا ينتهى مكيا فيللى الى تفضيل البخل على الكرم ، ان كان هـذا البخل سيؤدى الى خير الدولة ككل . وهكذا الأمر عنـده دائما فان التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضا زائفا

اذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة فى عالم السياسة . ويؤكد مكيافيللى هذا الأمر باستمرار ، ولنضرب مثلا اخر على ذلك ، وهو يتلخص فى سؤال : هل من الخير ان يكون الحاكم (الأمير) محبوبا او مهابا ؟!

والاجابة فى رأيه تكون ببساطة ، ان من الواجب ان يخافه الناس وان يحبوه فى آن واحد ، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فان من الأفضل ان يخافوه على ان يحبوه ، هذا اذا توجب عليه ان يختار بين الأمرين . « ومع ذلك ، على الأمير - فى رأى مكيافيللى - ان يفرض الخوف منه ، بطريقة ، يتجنب بواسطتها الكراهية اذا لم يضمن الحب ، اذ ان الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنبا الى جنب » (ف ١٧ - ص ١٤٤) .

ويلخص مكيا فيللى رايه فى هذه القضية بقوله : « وهكذا فمن الخير ان تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد ، والشعور الانسانى النبيل والأخلاقى ، والتدين ، وان تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك ان تعد نفسك عندما تقتضى الضرورة لتكون متصفا بعكسها . ويجب أن يفهم ان الأمير - ولا سيما الأمير الجديد - لا يستطيع ان يتمسك بجميع هذه الأمور التى تبدو خيرة فى نظر الناس اذ انه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافا للاخلاص للعهود ، وللرأفة والانسانية والدين . ولذا فان من واجبه ان يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح ووفقا لما تمليه اختلافات الظروف . وان لا يتنكر لما هو خير اذا أمكنه ذلك شريطة ان ينزل الاساءة والشر اذا ما اضطر الى ذلك » (ف ١٨ - ص ١٥٠) .

ويبدو ان ايمان مكيا فيللى بهذه القيم المتعارضة التى يجب أن يتصف بها الأمير ، فيظهر منها ما شاء ، ويختلف سلوكه تبعا لاختلاف الظروف التى تمر به وبدولته ، قد جاء من خلال ايمانه الذى لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموما ، وبانهم يتصفون بالأنانية وحب الذات سواء

كانوا حكاما او محكومين ، فما رغبة المواطن فى تامين حياته والاكثار من أملاكه والحفاظ عليها الا نتيجة لتلك الانانية ، وما رغبة الحاكم وسعيه الى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه الا نتيجة لهذه الانانية ، وما قيام الحكومات وضرورتها الا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها ، كما ان نشأة القوانين هى للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر ٠

ولا شك ان ادراك مكيا فيللى لهذه الحقيقة يعد احد جوانب اصالته الفكرية ، فقد اضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هى حجر الزاوية فى فلسفة توماس هوبز الاخلاقية والسياسية ، كما كانت ردود الفعل لهذه الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيافيللى وهوبز ، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نقده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية اخرى ٠ وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية العربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التى اعلنها مكيافيللى وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب ، وعن الاخلاق من جانب اخر ٠

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧ ، ومنذ نشر كتابه « الامير » للمرة الأولى على اثر هجوم الكارديال الانجليزى بولس Polus ، فانه قد استعاد مكانته التى تليق به منذ القرن الثامن عشر ، حيث ترجمت مؤلفاته الى لغات العالم المختلفة ، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه ، وشهد له هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية ، واضحى « الامير » من المعالم الرئيسية فى تاريخ عالم وفلسفة السياسة الغربيين ٠

ولم يقتصر تاثيره على النظريات السياسية فقط ، بل انه تجاوز ذلك فاثر تاثيرا واسعا على مجريات السياسة العلمية ، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم واهدافهم امثال كريستينا ملكة السويد ، وفردريك ملك بروسيا ، وبسمارك ٠ ولقد اتسعت دائرة هذا التاثير فى قرننا الحالى فاثر فيمن ثاروا على انظمة الحكم التقليدية القديمة ،

فقد اختاره موسولينى موضوعا لأطروحته للدكتوراه ، كما كان هتلر يداوم القراءة فيه كل ليلة قبل ان ينام . وقد كان محمد على ـ مؤسس مصر الحديثة ، الدولة التى قويت شوكتها لدرجة ان كل القوى الأوربية تحالفت للتخلص منها والقضاء على اسباب قوتها ـ من قرائه والمتتلمذين عليه . ولقد اكد ماكس ليرنر ان لينين وستالين قد تتلمذا أيضا على مكيا فيللى وكتابه « الأمير » .

وان كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت فى انتشار تلك الشهرة سيئة السمعة لمكيافيللى ، فانه براء من افعال هؤلاء السيئة حيث غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم واساءوا الى العالم والى انفسهم فى النهاية .

* * *

الفصل الثاني عشر

بيكون ..
و « الأوهام الأربعة » ..

عجيبة تلك الحياة المتآمرة المهينة التى عاشها فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦ م) فهى ليست بحياة فيلسوف حلم باطلنطس الجديدة New Atlantis ، تلك المدينة المثالية التى رسم معالمها هو ، والتى يعيش فيها قوم سعداء ، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم اليها النفاق والخداع ، وهى مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعة والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة ، وهم لا ينشغلون الا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم ، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة ، يدرسون الطب والتشريح لعلاج الأمراض والتخفيف من الآلام ، ويحاولون بناء السفن التى تجوب الهواء ، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء ، ولا يصيبون ببضاعتهم حريرا ولا فضة ولا ذهبا ، وانما يصيبون الحقيقة !! ، حقيقة ما ابدع الله ، حقيقة هذا العالم .

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطربت فيه اخلاق الساسة الانجليز ، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول الى المناصب العليا ، انه عصر الوقيعة والتآمر . وقد ولد لأبوين ، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل اختام الملكة ، والأم من اهل العلم . فلا عجب اذن ان ينشأ فرنسيس جامعا لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء . ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض ، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يجد فى نفسه القدرة على ان يرفض تقاليدها وتعاليمها التى عرفت بها طيلة ما عاشته

من قرون ، فاعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره ، ان اساتذة كمبردج يخطئون خطأ فاحشا اذ يعتمدون اعتمادا كاملا فى دراساتهم على ارسطو ، ولا يصيبون بالاضافة الى ذلك الا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منهجا .

وكاد الشاب ان يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة أحس انه الوحيد القادر على ادائها ، رسالة تحرير العالم من اسر أرسطو . ولكن ابت عليه ظروفه المالية ذلك ، فقد وجد نفسه مدينا بعد ان قسم والده املاكه بين ابنائه جميعا الا هو . وكانت صدمة شديدة جعلته يفيق على واقع عملى شديد المرارة يجب أن يواجهه باى وسيلة ، فقرر التخصص فى القانون ليملأ بالقانون جيبه ، الى جانب اشباعه روحه بالفلسفة ، واستعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيسا لوزراء انجلترا ليهىء له وظيفة فى القصر الملكى ، ولكنه لم يفعل . فاضطر فرنسيس ان يصبح نصيرا لأشد منافسى عمه اللورد اسكس ، فاخذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه ، ومكنته من الاسراف على نفسه فى المأكل والمشرب والمظهر ، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة ، ومنزل جميل منحة من اللورد .

وحاول ان يتزوج من زوجة غنية تتيح له الثراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجد العلمى الذى كان يتوق اليه ، ولكن الظروف ابت عليه ذلك ايضا . ففشل فى زيجه من هذا النوع . كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها ، وكانت المفاجاة أن ينحاز بيكون الى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل الى مراده ضاربا عرض الحائط بصداقة اللورد الذى افل نجمه السياسى ، فكان فيلسوفنا هو الشاهد الأول الذى اودت شهادته بحياة خير أصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى الف من الجنيهات . فهل حياة الغدر هذه كانت خليقة ببيكون الفيلسوف ؟! . انه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء ، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه ، يلجأ

الى الغدر ليشق طريقه فى الحياة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسفة التى عشقها وأراد التعمق فيها والتجديد فى منهاجها ٠

وعلى أى حال ، فقد ابتسم الحظ له بعد عامين من اعدام صاحبه ، حيث توفيت الملكة اليزابيث ، واعتلى العرش جيمس الأول ، فبدأ بيكون معه عصرا جديدا من النفاق والتملق حتى استطاع ان يحصل على أول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المدعى العام عام ١٦٠٧ ، وتوالت المناصب الكبرى ، ففى عام ١٦١٣ أصبح محاميا عاما ، وفى ١٦١٦ أصبح المستشار الخاص للملك ، وفى ١٦١٧ تقلد منصب والده فأصبح حامل الأختام الملكية ، وفى عام ١٦١٨ عين كبيرا للمستشارين ، ومنح لقب « اللورد » ، ثم لقب «الفيكونت » فى عام ١٦٢١ ٠

وما ان بلغ نجمه السياسى هذا المدى ، حتى اخذت أحواله تتدهور بنفس السرعة التى علا بها ، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وانكر فى البداية ، ولكنه اضطر الى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولا تبرير ذلك بأن تلقى الهدايا والرشوة أمورا شائعة فى عصره ٠ وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم تولى أى مناصب عامة ، ولم يدم سجنه الا اياما قليلة ، كما أعفاه الملك من الغرامة ، ونفذت العقوبة الأخيرة ٠ ولقد كانت هذه هى نهاية أطماعه السياسية ، حيث تفرغ بعد ذلك نهائيا ـ ورغم انفه ـ لمشروعاته العلمية الواسعة ، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافيا لتحقيق كل تلك المشروعات ، فقد مات فى التاسع من ابريل عام ١٦٢٦ م ، وكان موته مرتبطا بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر العقلى الى مجال التجربة العملية ، فقد مات على اثر اصابته ببرد قاتل أثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن ، حيث أصر على أن ينزل فى يوم مثلج شديد البرودة لكى يختبر بنفسه تأثير التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة ٠

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها بيكون تؤكد انها كانت

حيـاة جوهرها التمرد ، تمرده العقـلى على ما يدرس فى الجامعـات الانجليزية من مناهج عقيمة ، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده والتى ارادها له والده بعدم اشراكه فى وراثة املاكه ، تمرده على أخلص اصدقائه بعد ان حقق من خلاله مآربه واصبح غير مفيد له ، تمرده على هيئة المحكمة التى حاكمته بتهمة الرشـوة ، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة ان الرشـوة مسـألة شـائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب ٠٠ الخ ٠

ولاشك ان اعظم ما افاد به بيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم ، وصورة العلم السـائدين فى عصره ، فقد بدأ حيـاته وأنهاها متمردا عليهمـا ٠ وها هو يوضح ملامح هـذا التمرد فى كتابه الهـام « النهوض بالتعليم The Advanement of learning » ، الذى نشره فى بداية حكم جيمس الأول فى عام ١٦٠٥ ، فكان اشـبه بتقرير يرفعه الى الملك ، وقد حمل فيه بشـدة على تعاليم المدرسيين الجامدة ، وأوصى بأن اصـلاح حال التعليم ان يكون الا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقـدس من ناحيـة أخرى ، اذ ان الانسجام الاجتماعى والتكامل العامى يتطلبان معا فصـلا صـارما بين هذين الجانبين ، فالفيلسـوف الذى يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا ، اما رجل الدين الذى يهتم بالفلسـفة اهتماما مبالغا فيه فهو ينتهى الى الزندقة ٠ والطريق السليم الوحيـد هـو فى اقامـة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعى والوحى الالهى ٠

وبالطبع فلم يصرح بيكون ـ وهو السياسى الداهية ـ بانكار اللاهوت الطبيعى ، لأنه رأى ان هـذا النوع من اللاهوت يقيم جسرا بين كل من الميدانين ٠ ولمـا كان يريد حرمان اللاهـوت الطبيعى من هـذا الدور الوسيط الذى يتشدق به كثيرون ، فقـد قدم تقسـيمه للمعرفة المبنى على اساس ان المعرفة اما معرفة موحى بها ، او معرفة طبيعية ، وان الحقائق اما حقائق نتلقاها عن طريق التنوير (الوحى) الالهى ، او حقـائق نحصلها عن طريق قوانا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة ٠

ويبدو من ذلك ان تمرد بيكون على ما كان سائدا من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه ، حيث انه اراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين ، وميدان العلم . او بمعنى آخر اراد ان يحيد الاله – على حد تعبير جيمس كولينز (فى كتابه الله فى الفلسفة الحديثة ، انظر الترجمة العربية ، ص ١٣١ وما بعدها) – فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الانسانية بهدا العالم الطبيعى واستكناه اسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم الا بمنهج علمى يعتمد على الحواس والعقل الانسانيين وبدون اى ضمان الهى أو وصاية لاهوتية .

واذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم ، فانه قد انشغل كثيرا بعد اقراره ذلك الفصل بين هذين المجالين ، بالمجال الذى حدده لنفسه كانسان ، مجال العلم . وكان أساس انشغاله هو كيفية التجديد فى هذا المجال ؟!

لقد نبلور لديه فكرة كتابه الضخم « الاحياء العظيم – instauratio magna » الذى يمكن ان يضمنه كل ما يريد من تجديد . فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بان يتالف من ستة أجزاء ، وكان أحد هذه الاجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان « الاورجانون الجديد Novum organum » أو « الأداة الجديدة » ، وهذا هو الجزء الوحيد الذى كتبه ونشره فعلا من بين تلك الأجزاء الستة ، وضمنه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد فى كتاب ارسطو المسمى « بالأورجانون » ، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلا معارضة أرسطو ، فكتب ارسطو المنطقية التى تضمنت منطقه ومنهجه فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه واطلقوا عليها « الأورجانون » اى الآلة أو الأداة ، باعتبار ان المنطق نفسه أداة العلم والتفكير العلمى ، واختار بيكون ان يسمى كتابه « الأورجانون الجديد » ليعارض ويرفض ذلك الأورجانون القديم .

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم ، بان قسم كتابه الى

قسمين ، قسم انتقد فيه بصورة اساسية ذلك الاطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى راسهم أرسطو ، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسيين فى العصور الوسطى ، اما القسم الأخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء ، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى ٠

ولقد كانت اشهر افكار هذا الكتاب هى « الأوهام الأربعة » التى عدد فيها بيكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الانسان بوصفه انسانا يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة ، او بوصفه فردا له شخصيته الخاصة المستقلة ٠

وهذه الأوهام الأربعة ان تخلص منها الانسان بعد الوعى بها ، يمكنه ان يبدا – فى راى بيكون – صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه ٠ واول هذه الاوهام ، اوهام الجنس البشرى ٠ وهى تشير الى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل ابناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث « ان العقل البشرى ، جريا على طبيعته الخاصة ، يفترض فى بساطه ويسر ان فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق ، يزيد على ما يبدو منه فعلا ، وان قامت امثلة كثيرة تناقض هذا الغرض » ٠ ومن هذا الميل البشرى الى تاكيد النظام والاتساق تنشا الخرافات بشتى انواعها ، مثل خرافة البحث عن العلل ، فلا يستطيع الناس تصور الشىء بلا علة او بدون علة ، وبذلك نقع فى اخطاء من قبيل البحث عن « العلة الغائية » التى هى اكثر ارتباطا بطبيعتنا الانسانية منها بطبيعة اشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها ٠ (الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ – ٤٧) ٠

وثانى انماط هذه الأوهام ، اوهام الكهف ، وتعنى ان لكل انسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجينا فيه ، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء باحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا « فمن العقول ما تميل

الى التحليل وتقسيم العالم الى اشتات من الأشياء وتدرك الفرق بينها ، ومنها ما تميل الى التركيب فتنظر الى العالم على انه بناء متماسك بين اجزائه اوجه شبه متعددة وينتمى الى النمط الأول العلماء ، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون الى النمط الثانى ٠ ولكن علينا جميعا ان ندرك أن الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين ، وأن لكل من النمطين اخطاؤه ، ومواقفه المتطرفة » ٠ (الأورجانون ـ ب ١ ـ ف ٥٥) ٠

اما ثالث انماط الأوهام ، اوهام السوق ، فهى تنشا عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض ، واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رايه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية ، ويرى بيكون أن الناس يتوهمون ان عقولهم تتحكم فى الألفاظ ، على حين ان العكس احيانا كثيرة هو ما يحدث ، فتعود الألفاظ وتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه ٠ فالفساد فى تركيب بعض الألفاظ وارد ، بل هو موجود ، فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن العادى وليس العلمى ٠ ولذلك يجب ان يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الألفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة بالغة وصارمة ٠٠ وعليهم ان يواجهوا الأشياء مباشرة بدلا من مواجهتها من خلال الألفاظ اللغوية ٠٠٠ وحينذاك سيكتشفون ان تعبيرات معينة مثل « المطلق » و « اللانهائية » و « العلة الأولى » و « الجوهر الأول » ، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة ٠ (الأورجانون ـ ب ١ ـ ف ٥٩) ٠

اما النمط الرابع من الأوهام ، فهو اوهام المسرح ، وهى اوهام انحدرت الى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الأذهان بمنطق مزيف او نتيجة للاحترام المفرط لآراء القدماء ٠ فكل الآراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد اشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التى كثيرا ما تتقبل

تلك الآراء تقبلا سلبيا دون مناقشة او نقد ، بينما المفروض ان نناقش هذه النظريات السابقة على اساس من الدراسة الفعلية للواقع ، ولا نتقبل منها الا ما يشهد به الواقع الفعلى فقط .

وبعد عرض بيكون لتلك الأوهام يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الانسانية بلا افكار او اوهام مسبقة ، وكاننا اطفال ابرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء ابوابها . (الاورجانون ، ب ١ ـ ف ٦٨) .

ولكن ما هو الطريق الى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه ؟ انه طريق الشك ، طريق التجربة والخطا ، طريق التصنيف واعادة التصنيف دون يأس أو ملل .. فالتجربة الصحيحة تضىء كالشمعة أولا وعلى ضوئها يتضح الطريق » . وقد حدد بيكون هذا الجانب الايجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقراء من خلال ما اسماه بالقوائم الثلاثه التى يمكن من خلالها دراسة اى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء الأمثلة وحصرها وتصنيفها . أولها : قائمة الحضور ، ونجمع فيها كل الأمثلة الايجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة ، فقد جمع فى هذه القائمة سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة ، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك ، حرارة الأجسام .. الخ . وثانيها : قائمة الغياب ، وفى هذه القائمة نجمع الامثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى نبحثها ، ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب .. وهكذا . وثالثهما ، قائمة التفاوت فى الدرجة ، وفيها نجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف ، اى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا .

وبعد وضع هذه القوائم ، تبدا فى راى بيكون عمليـــات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتنافى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها . ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النـــار لأن من الأجســام الحارة ما ليس احـد العناصر الأربعة كأشـعة الشمس مثـلا .. وبعد عملية الاستبعاد ، نصل الى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحـديدا ايجابيـا صحيحا .. وفى ظاهـرة الحرارة انتهى بيكـون الى « ان الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيرة فى الأجســام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات الى التباعد بعضها عن البعض » .

وعلى الرغم مما لاقته نظرية الاستقراء عنـد بيكون من نقـد ، وما اجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين ، الا انها ظلت تمثل اول محـاولة جريئـــة واضحة للخروج عن هيمنه المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط . كما اننا لا يجب ان ننسى ان دعوة بيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه ، بل كانت فى ضرورة ان يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه ، فلقد ادرك ان العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسـفة ، وانما هو الذى يضـع لنفسـه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسـها . فلقـد اسـتطاع بيكون ان يخلص نفســه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منهـا فكان بحق ـ كما قيمه فارنجتن في كتابه عنه ـ صاحـب الفكـرة القائلة ان المعرفـة ينبغى ان تنتج اعمـالا ، وان العلم ينبغى ان يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وان على الناس ان يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهم المقدس هو تحسين اوضاعها باستمرار

ولاشك ان هذه النزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشــه بيكون فعلا ، وهذا ما يبرر سـوء اخلاقه ويجعلنا نصفح

عنه لما كان لهذه الأفكار من اثر فى تغيير علم الانسان وحياته آنذاك الى الأفضل ، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعوة الى العلم العملى يجب ان تنفصل فى حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم .
فالتقدم العلمى وما يصاحبه من تقدم تكنولوجى فى وسائل الحياة ليس مبررا لأى انحدار اخلاقى او سوء سلوك .



الفصل الثالث عشر

ديكارت ..
و « شيطان الشك » .

فى « لاهى » تلك البلدة الصغيرة فى منطقة التورين بفرنسا ، وفى نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولأبوين من صغار الاشراف الفرنسيين ولد رينيه ديكارت خير من انجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد سواء ، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد فى مطلع العصر الحديث وكان فاتحة عصرا جديدا فى الفكر الفلسفى .

والناظر فى حياة ديكارت ــ والتى سنجد صداها واضحا فى فلسفته ــ لا يجد الا نفسا توافة ومحبة للمعرفة والبحث والتامل فى جسد مكدود بدا صاحبه الحياة به مريضا ورث المرض عن والدته التى لم تقضى فى الحياة بعد مولده الا ثلاثة عشر شهرا تركته بعدها لتتولى رعايته جدته ومربيته ، وقد ابعداه عن مشاركة الاطفال من سنه اللعب والمغامرة ، فنشا محبا للعزلة والخلوة بنفسه افترات طويلة ، يفضل الوحدة على الضجيج . وما ان بلغ الثامنة من عمره حتى الحقه والده بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية . وما كانت تتبناه من ممنطق وطبيعيات واخلاق وميتافيزيقا . وقد اظهر الصبى نبوغا مبكرا فبدا منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده « بالفيلسوف الصغير » .

وما ان بلغ السادسة عشر من العمر حتى خرج من هذه المدرسة غير نادم ، فرغم اعجابه الشديد باساتذته فيها الا انه ادرك ان الاجدر به ان يعلم نفسه الان ما يتعلمه فيها لا يخرج عن اراء القدماء التقليدية . وخرج الى تيار الحياة المتدفق ، تارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليحلو الى نفسه وظل على هذه الحال المترددة زهاء اثنتى عشرة سنة . وحينما احس فى تلك الاثناء ان خطر السل

الذى ورثه عن امه قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم الى جانب العقل المتألق ، بالغ فى هجران نشاطه العقلى أحيانا لينصرف الى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش ولكنه لم يستمتع بذلك استمتاع الجندى المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها ، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره اداة حرب فهو يقول « ان نزعتى الحربية نشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى ، بردت مع الزمن » .

والخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوربية قرر ان ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاذا به يغادر فرنسا نهائيا وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثالثة من عمره الى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها الا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكه كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب اليها بعد تردد ليلقى لديها حتفه فى عام ١٦٥٠ ، وقد أخفى مكان اقامته فى هولندا عن الناس جميعا بما فيهم أصدقاؤه . وكان أول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم ، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته « العالم » ، ولكنه أحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها . فلقد آثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليتمكن من استكمال رسالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى الى طريق اليقين والصواب ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدأين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ ـ « انى اتبع افكارى أينما قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين اذا ضلوا الطريق فى الغابة ، فهم يعلمون أن الخير فى ان يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما امكنهم ذلك لا ينحرفون يمينا أو يسارا .. فان لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه

بالتجديد .. فهم على الأقل بالغون مكانا هم فيه احسن حالا مما كانوا فى وسط الغابة » .

٢ ـ « انى اطيع قوانين بلادى ، وأستمسك بدين ابائى وأستهدى بأحكم من اتصل بهم من الناس » .

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدأين ، فالمرء لا يسعه ان يتبع افكاره اينما قادته اذا قرر سلفا انها ستؤدى به الى طريق اسلافه دون سواه الا أن ديكارت قد امن بهما على نفسه من الاضطهاد والتعذيب والقلق النفسى . كما استطاع مع ذلك ان يقدم لنا ذلك المذهب الفكرى الذى جعله يلقب بابى الفلسفة الحديثة ، فقد قدم فلسفة تبدا من الشك وتنتهى الى اليقين ، تبدا من افتراض « الشيطان الماكر » وتنتهى الى اثبات وجود « الله » و « العالم » .

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها ، فقد فكر ديكارت كثيرا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة الى اليقين ، فقد استهدف من الرياضيات بداهتها . وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون الا بحدس واستنباط ، « الحدس » الذى يتجه الى ادراك شىء يبلغ تصورنا له بساطة وتميز يمتنع معها على اى ذهن أن يكون محتاجا لتعلمه او يكون محتاجا للبرهنة عليه . وأما « الاستنباط » فهو عملية ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث اننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك الحقيقة البسيطة المدركه حدسا . ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا المنهج ؟!

ان السبيل عند فيلسوفنا يبدا من طرح كل الافكار والمعتقدات السابقة أيا كانت فلسفية او اجتماعية أو سياسية او دينية ومهما كان مصدرها لأنها فى الغالب افكارا اكتسبت من اجماع الناس واجماعهم لا ينهض دليلا يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا . كما اننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى

ان خدعتنا مرة فمن الممكن أن تخدعنا دائما مادمنا لا نجد لها ضابطا يوثق به ، فنحن نرى بأعيننا ان الملعقة مكسورة فى كوب الماء ، كما نرى البرج دائريا من بعيد .. الخ . وهذه الوان من الخداع يجب الا نثق فى ادواتها .

وان سألنا ديكارت لماذا ينصحنا بالابتعاد عن اقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب : ان الالتجاء الى اقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن حياة الانسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث اذ يمكن أن يقضى الانسان عمره بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى اقوال السابقين دون ان يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع ان يانس اليها ، كما أن الحقيقة ليست حكرا على احد دون سواه .

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة الا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقا معها ، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى اعلنها واكد انها كفيلة بهداية عقله وكافة العقول ، والتى كان اشهرها قاعدة البداهة والوضوح التى اعلنها فى كتابة « مقال عن المنهج » وهى : « .. أن لا اتلقى على الاطلاق شيئا على أنه حق ما لم اتبين بالبداهة انه كذلك بمعنى ان ابذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا ادخل فى احكامى الا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

وهذه الكلمات على بساطتها هى مكمن « الثورة الديكارتية » فى تاريخ الفلسفة ، فأول ما يتبادر الينا منها ، ان على الانسان حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل » كما يجب عليه أن يتجنب مع ذلك امرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما « التعجل » فى اطلاق الأحكام من غير تريث وقبل ان يصل الذهن الى بداهة تامة حول موضوع الحكم . وكذلك « الأحكام المسبقة » وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد

طفولتنا . ولكن كيف السبيل الى احكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالى تجنب التعجل فى احكامنا او بناءها على احكام مسبقة ؟!

ان السبيل الى ذلك يكون بافتراض « الشيطان » ، شيطان الشك وهو الافتراض الجوهرى عند فيلسوفنا حيث انه الفيصل بين طريق الحق وطريق الباطل ، بين الشك واليقين ، فعن طريقه يمكن افتراض أن كل ما يعلق بعقولنا من أفكار لابد من افراغها كما يفرغ بائع التفاح سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن الفاسد . وافراغ العقل من تلك الأفكار والمعتقدات السابقة يبنى فى رأى ديكارت على الشك فيها جميعا دون تمييز . وقد ذهب فيلسوفنا فى الشك الى مداه فصرح بان « ليس هناك شىء الا ويستطيع ان يشك فيه على نحو ما » ، فاذا ما احس ان مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان بالارادة وقال : « اريد ان اعتبر كل ما فى فكرى وهما وكذبا » . والسبيل الى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع ، فكلما تصور انه قد نحى أى فكرة فى ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان ، وكل ذلك ليحقق فى عقله حالة الشك الصحيح . ولكن هل هذه الحالة من الشك ستظل دوما ؟! او بعبارة اخرى هل سيظل يشك شكا مطلقا والى الأبد ؟!

لقد اختار ديكارت ان يعيش حالة الشك تلك لكى ينفذ منها الى اليقين ، فكيف السبيل الى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة من هذا الشيطان الماكر الذى يلح على عقله فيشككه فى كل شىء سواء كان نائما يحلم أم يقظا يعيش بجسده وعقله بين الأشياء ؟!

ان اول ما يتبادر اليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك نفسها ، فقد قام بحدس اليقين فى كتابه « التاملات » من كونه يعيش حالة الشك العقلى ، فان كان يطوف بنا فى حالة اليقظة نفس ما يطوف بنا فى النوم من افكار وتخيلات دون ان يكون ايها صحيحا فى الوقت ذاته ، فقد اعتزم ان يفترض ان كل ما يفد على عقله لا يعدو فى صحته

اضغاث الأحلام . ولكن هـذه الأحلام نفسـها تؤدى بديكارت الى اليقين الأول ، لأن الحلم بحاجة الى حالم . وكونى لا أسـتطيع أن أتيقن من صحة افكارى واشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائنا يشـك ويفكر ، فهو موجود على هذا النحو المفكر . وهكذا يؤدى الشـك الى حقيقة واحدة هى انى موجود ، فقد اشـك فى انى جسم او فى وجود عالم مادى أعيش فيه ولكنى لا استطيع الشـك فى انى اشك أو فى وجود تفكيرى « واعلم من ثم انى جوهر طبيعته ان يفكر ولا يحتاج وجوده الى مكـان ما . ولا يتوقف على اى شىء مادى لذا كانت « ذاتى » أى نفسى التى جعلتنى من أنا هى شىء يتميز عى جسمى وادراكها اكبر من ادراك ذلك الجسـم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم » .

وهكذا يخلص ديكارت الى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشـاكة . ولكن هذه النفس الشـاكة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان ، انها تريد أن تنتقل من صحراء الشـك واضاليل ذلك الشيطان الى واحة الايمان .

ويتم هـذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من اثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة الى اثبات وجود الله وهو يعبر عن هـذا الانتقال بقـوله « ان كل ما ادركه فى وضوح وجلاء فهو حق ، فاذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتورنى من شـك ادركت أن وجودى ليس كاملا كل الكمال .. لأنى اعرف بوضوح وجلاء ان المعرفة اكمل من الشـك . ولكن كيف يتأتى لى أن افكر فى شىء اكمل منى ؟! ان ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة اكمل منى فعلا ، طبيعة تتصف بكل نواحى الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله ... ولا يمكن ان يتصف الله بغير الكمال . اذ لا يمكن ان يعتوره اى نقص ، فلا يمكن أن يتصف بالشـك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لأنها صفات لو خلا الانسـان منها لكان أسعد حالا . ومعنى ذلك انها صفات غير كاملة وانها من سمات الانسـانية لا الألوهية .

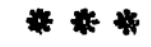
فالله كامل أى أنه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء » . وكان هـذا اول براهين ديكارت على وجود الله .

وما ان يصـل الى اثبات وجود الله على هذا النحو حتى يأخـذ فى نسف وجود ذلك الشـيطان المـاكر المخادع ، اذ لا يستطيع أن يشككنا فى وجودنا او فى وجود العالم فلا حاجة للشـك فى وجودنا المـادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله ، فان كان ديكارت قـد أثبت وجـوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فانه لا يريد ان يظل هـذا الشيطان الخبيث مندسـا فى ثنايا الاستدلالات . فلابد من طرده بعـد أن اثبت وجود الله اذ ينبغى ان نجعل الواقع يظهر مكـان هـذا الطيف لذلك الشيطان المخادع . وان نستبدل النهار الواضح بهـذا الشبح . فالاعتراف بوجود الله عنـد ديكارت معناه الاعتراف بأن أسـاس العالم الواقعى معقول . أما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقوليـة عنده . ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد فى وجود أشياء خارج ذواتنا وذات الله أو نؤمن بالعالم اليومى عالم النهـار الا بعـد ان نتخلص من هـذا الشيطان . وهكذا نكون بضربة واحدة قد اضفينا على معيار الأفكـار الواضحة المتميزة الذى آمنا به مع ديكارت من قبل مزيدا من الضمان هو الضمان الالهى لديه . وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رأيه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسـه صانع الموجودات جميعا بما فيها هـذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده . فالله عنـد ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته ايضا .

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحدسى الخاص ، الذى استرشـد بالطريقة الرياضية فى التفكير ، أن يقهر شيطان الشـك وينتصر عليـه بعـد ما اصطنعه هو ، وأن ينفذ بعد ذلك الى اليقين بوجوده أولا ثم بوجود الله ثانيا ثم بوجوده المـادى ووجود العالم الخارجى أخيرا .

ولقد أثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وبفلسفته تلك فاسـتطاع ان يغير مجرى الفكر الأوربى بأكمله ، وجعله يخرج من عباءة الفلسفة المدرسية

الجامدة الى نور المعرفة الواضحة اليقينية . وأصبح سلطان العقل عند الأوربيين منذ ديكارت لا يعلوه أى سلطان اللهم الا سلطان التجربة والواقع عند التجريبيين منهم . ولقد صدق الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل حين كتب الى الفرنسى فيكتور كوزان فى منتصف القرن الماضى قائلا « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين اعطتها ديكارت » . اذ لا يستطيع أحد ان يحصر أولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتى وتمثلوه فصاروا تلاميذا لديكارت وعشاقا لفكره ومنارات يهتدى بها غيرهم ، فتلاميذه ومن تاثروا به فى كل الأمم يفرقون الحصر . ويكفى أن نتذكر ما احدثه الدكتور طه حسين من دوى فى حياتنا الأدبية حين طبق المنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى . ورحم الله استاذنا الدكتور عثمان امين الذى كان اشبه بفكرة ديكارتية حية تتحرك بين تلاميذه وأصدقائه ومحبيه فتؤثر فى ارواحهم وتقتنع بها عقولهم .



أهم مصادر الفصل الثالث عشر

- ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى مكتبة الانجلو المصرية ترجمة د. عثمان أمين

Descartes : Discourse on Method , Eng . tnans. by Sutcliffe, Penguin Books.

- عثمان أمين ، ديكارت ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية

- عثمان أمين ، رواد المثالية فى الفلسفة الحديثة ، مكتبة دار الثقافة بالقاهرة .

- عثمان أمين ، لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية .

- جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

- هنرى توماس ودانالى توماس ، المفكرون من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نوية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

- كمال يوسف الحاج ، رينية ديكارت . أبو الفلسفة الحديثة .

- اندرية كريسون ، ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض .

الفصل الرابع عشر

فولتير ..

و « التنوير » .

كان فرنسوا ماى ارويه الشهير بفولتير نسبة الى أرض صغيرة كانت تملكها امه ، احد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة ايقاظ اوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . واليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوربى الحديث . واليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية . وصدق صاحب « المراسلات الأدبية » الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير « اذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا أكثر من اى عصر مضى ، فانا مدينون بذلك الى فولتير أكثر مما نحن مدينون لأمثال مونتسكيو وديدرو ودالمبير . فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته ، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور ، وجعل الجماعات تحس بقيمتها ، وتلتذ بآثار وكتابات الفلاسفة الآخرين » .

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية النظرية المجردة ، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته ، فقد كان ـ على حد تعبير اندريه كريسون ـ يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف ، فهو يملك ذهنا متطلعا الى كل شىء ، لا يعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الانسانية ، وجميع الفرضيات ، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات الى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الأحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية ، والأخلاق والسياسة . فقد كان يهتم بكل شىء ويتعلم قسطا من كل شىء ويجرب نفسه فى كل شىء . ومن ناحية أخرى ، فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد ، فهو أبعد الناس عن التعلق

بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية . وليس هناك من يعدل فولتير فى قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر ، فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له الا معبود واحد اسمه « العقل » . (انظر : اندريه كريسون ، فولتير ، ترجمة د. صباح فخر الدين ، منشورات عويدات ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ؛ ص ٤٣ - ٤٤) .

وفى اعتقادى ان الحياة التى عاشها فولتير كان لها اكبر الاثر فى تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة ، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد. فقد ولد فى باريس بفرنسا فى فبراير من عام ١٦٩٤ م ، طفلا ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا ، فقد كان والده يعمل امينا للصندوق فى ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن ، اما والدته فكانت تنتمى لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو . وهكذا فقد جاء فولتير الى الحياة بصحة عليلة مكنته من العيش الى سن الثامنة والثمانين وان ظل يشكو منها دون انقطاع . كما ان اصله البرجوازى . وان كان مرضيا للكثيرين الا انه لم يكن مرضيا لصاحبه ، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التى كانت مقصورة فى تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا ، مما كان مصدرا للقلق والاضطراب لانسان فى مثل طبيعته .

بهذين العاملين عاش فولتير قلقا من وضعه الاجتماعى ، لكنه حاول الارتقاء الى الطبقة العليا بنفسه ، فقد تخرج من الكلية فى عام ١٧١٣ ، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والداه رغم انه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر فى فترة مبكرة ، فتعرف على من ادخله الى المجتمع الأدبى ، الذى سرعان ما اصبح معروفا من خلاله لجراة افكاره ولسانه اللاذع . ولكن هذه الجراة فى احدى قصائده اسلمته الى الباستيل دون محاكمة وبقى فى السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى احد عشر شهرا محبوسا ، وعاش بعد ذلك حياة الأديب الذى يطمع فى الارتقاء ومرافقة علية القوم ، ولكن هذه المرافقة كانت مما اضر به ، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦ م على اثر مشادة

بينه وبين احـد النبلاء الا أنها لم تستمر سوى أسـابيع قليلة أطلق سراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها . ورغم قلة أمواله وتدهور صحته الا أنه اختار ان يسافر الى انجلترا ويستقر بها عام ١٧٢٩ م .

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير فى منفاه الاجبارى التاثير الأكبر على ترسيخ افكاره ، حيث راى المثل الأعلى لكل شىء فى انجلترا ، ففيها البرلمان القوى ، والحكومة الحرة ، والشعب الحر ، والتجارة الحرة . فاخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب العديد من المسرحيات التى لم تنشر الا بعد عودته الى فرنسا ، كما كتب « تاريخ شارل الثانى عشر » الذى احدث ضجة كبيرة ، وانصرف بعد عودته الى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح ثريا نبيلا . ولما حقق ذلك خيل اليه أن فى مقدوره ان يجهر بازائه فنشر « الرسائل الفلسفية او الرسائل الانجليزية » ، ولكنها سرعان ما أحيلت بمكر حساده ووشاياتهم الى البرلمان البارسى الذى حكم على الكتاب بالحرق ، والقى ناشره فى الباستيل ، وطلب القبض على مؤلفه .

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية ، كان قد اعد للامر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب الى قصرها حيث اعتكف هناك بجوارها . وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره فى انجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الاطلاع المولعة بالعلم والفلسفة ، والتى كانت ذات اثر شديد عليه ، فقد كان يهتم بما تهتم به ، فان صرحت له بحبها لنيوتن ، كتب « مبادىء فلسفة نيوتن » ، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار اجرى لها اختبارات عن الموضوع وكتب فيه ، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره ، كتب « مقاله عن العادات » موضحا أن التاريخ لا يحتقر الا اذا تاه المؤرخون وسط الحوادث التافهة كأخبار المعارك والقواد العسكريين . وأكد أن التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة ان نتغافل عن حوادثه التافهة مركزين على تطور الانسان من خلال النظر فى تطور فهمه وادراكاته العلمية والفلسفية ، فالتاريخ للحضارة الانسانية يعنى عنده

التأريخ لتطور الفهم العقلى للانســان واستطاعته السيطرة على الطبيعة بفكره وعلمه .

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شــاتليه ذات تاثير شــديد على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة ، ولقد استمرت اقامته معها ست ســنوات متصــلة تخللتها فترات ســفر قليلة تالق فيها نجمه حيث ســافر الى هولنــدا عام ١٧٣٩ م ، ثم الى بروكســل بصحبة مسيو ومدام شــاتليه عام ١٧٤٠ م ، ومنها الى المــانيا ليقابل صديقه فريدريك الثانى الذى كان يتراســل معه منذ عام ١٧٣٧ م . ولقد كان لتلك الصداقة اثرها فى علو شــأنه وارتفاع مكانته فى فرنســا . فقــد افادته تلك الصداقة مع الملك فرديريك الثــانى ، حيث عهد اليــه بمهمة دبلوماســية الى برلين ١٧٤٣ ، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة الا ان نجمه كان قد على وازدهر حيث كان قد صــادق اقوى شخصيات عصره فى فرنســا ايضــا مما جعله موضع الحفاوة والتكريم ، ونال لقب « مؤرخ فرنســا » ، كما اصبح عضوا بالأكاديمية الفرنســية عام ١٧٤٦ رغم معارضه رجال الدين المتزمتين . واصبح فولتير بعــد كفاح من نبلاء الحاشــبة الملكية الخاصة . وظل فى فرنســا يتنقل بين باريس وقصر دى شــاتليه الى ان ماتت مدام دى شــاتليه ، فاتخذ قراره بالســفر الى برلين حيث استقبل اســتقبالا رائعا وانعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم . وسعد فيلســوفنا فترة بصحبة هــذا الملك الطيب المثقف ، المحب للمعرفة والآداب ، لكن لم تمض ســوى ثلاث ســنوات حتى كان كل هم فولتير الهرب بشرفه فرارا من صحبة فريدريك ، فقــد عاش بالقرب منه ، فرأى عن قرب وضــاعة اخلاقه وسياسته المكيافيللية ، المفســدة بين النــاس المؤمنة بالقوة والسيطرة باية وسيلة . فتعلل بالمرض ـ بعــد ان رفضت استقالته ـ ليعود الى فرنســا واعــدا بالعودة رغم انه قــد صمم على الا يعود ابدا . ولكن عودته الى فرنســا كانت غير مامونة تماما حيث علم ان البلاط لا يرحب به ، فعــاد الى ما اسماه « حياة اليهودى التائه »،

وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الاوربية وخاصة سويسرا ، حيث اشترى الكثير من العقارات والأملاك والأراضى الزراعية . ورغم انشغاله الشديد بالاشراف على تلك الممتلكات وتدبير امورها الا أنه لم ينصرف عن نشاطه الادبى . ولم يكن أى شىء بعيدا عن متناوله ، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة ، فكأنه على حد تعبير كريسون (بنفس المرجع السابق ص ٣٩) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر . وهل اعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت ؟!

انه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئا فشيئا شكلها الساخر المتهكم الذى خلده ، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن يحتفظ الى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة . وما احلاها نهاية لحياته ، حادثة عرض مسرحيته « ايرين » على مسرح الكوميدى فرنسيز عام ١٧٧٨ م ، حيث اصر الجميع على حضوره الى باريس ليشاهد العرض بنفسه ، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور الباريسى ، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم « اتريدوننى أن اموت من الفرح !! » . ولقد تحقق ما قال ، فقد اصيب ببرد اثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام .

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير ، نفهم فولتير ، الذى كان فكرة مرآة لشخصيته والعكس ، فقد كان محبا للحقيقة من حبه لحريته ، محبا للانسانية من حبه لنفسه ، محبا للصدق دون نفور من الكذب ، فقد كان يقول « ان الكذب ليس ذنبا الا حين يضر بشخص ما ، أما حين يفيد الانسانية فانه أكبر الفضائل طرا » ، فقد كان كثيرا ما يتصنع بسخريته وتهكمه الايمان بما ليس يؤمن به ، وكثيرا ما نشر اعمالا من تاليفه تحت اسماء مستعارة ينكر

نسبتها اليه أحيانا ثم يعود ويعترف بها فيما بعد بها ويفاخر بها ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض فى حياة وشخصية وفكر فولتير الا أن أحدا لا ينكر انه كان شديد التأثير فى معاصريه بآرائه الايجابية البناءة ، وبآرائه السلبية الناقدة الساخرة فى أن معا ، وكذلك فهو كما قلنا فى البداية كان علما على عصر باكمله .

وبامكاننا اذن ان ننظر الى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين ، جانب نقدى ، وجانب ايجابى بنائى ، واعتقد ان الجانب الأول هو الاهم فى فكر فيلسوفنا ، فقد حقق من خلاله اهدافه فى ايقاظ الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم ، وبدد الظلمة التى كانت تغشى اعينهم .

ولقد كانت من اقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين فى ذاته ، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الايمان فوق العقل . وان كنا لا نعفى فولتير من مغبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدسة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته ان المسيحى يسلم امره دون قيد الى كتابين يعتقد انهما مقدسان هما التوراة والانجيل ، ويعتقد اعتمادا على ما ورثه من اقوال ان الله قد أوحى بهما ، على حين يرى فولتير انه لا اساس لهذا الاعتقاد ، اذ كيف يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى اشجار ينقش عليها ! وبالاضافة الى ذلك فان كاتب اسفار موسى يقول انه يكتب من وراء الأردن فى حين ان موسى لم يدخل ارض الميعاد ابدا . كما ان فى النص اسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن الا بعد موت موسى بوقت طويل . وفى التوراة عبارة تقول « لم يات بعد موسى نبى يضاهيه عظمة » وهذه جملة لا يمكن ان يكون كاتبها هو موسى . كما اننا نقرأ فى اسفار موسى قصة موته كاملة !! فكيف يمكن التوفيق بين تلك المتناقضات ؟ ! نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ ــ ٤٨) .

أما الأناجيل فانها – فى رأى فولتير – لم تحرر رأسا فى زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام . وفضلا عن ذلك فان ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة . فما سر قبول بعض الأناجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالاضافة الى ذلك فان الأناجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على احداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله . فكيف يمكن اذن اعتبارها جميعا صالحة وذات قيمة ؟! .

ويشكك فولتير فى الأصل الالهى لهذين الكتابين حينما يقول : اذا كان الله هو الذى أملى التوراة والانجيل ، حق لنا أن نعجب اذ ان الله ذو أفكار خاطئة جدا فى علم الفلك ، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث ، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما ، ويعتقد أن الأرانب تجتر ، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق !! فهل فى الامكان أن يظن المرء ان الرب ذاته يفرض مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » فى التوراة ثم ياتى بالانجيل فيامرنا « أن نمد خدنا الايمن لمن يصفعنا على خدنا الايسر ، وان نعطى رداءنا لمن سرق ثوبنا » وأن لا نقاوم الشرير .. فهل هذه اوامر تتفق وأوامر التوراة ؟! (نفسه ، ص ٤٩) .

ولا يقف فولتير عند هذا الحد فى التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشكك فى كل المعجزات التى وردت فى الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات وأساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل ، فهو لا يرى فى تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها اما كل ما عداها فهو اكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا .

وينتقل فولتير الى رجال الدين المسيحى موضحا انهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح ، وانهم كثيرا ما يناقضون بافعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم ، فلقد استنكر المسيح التفرقة بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء

يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة . ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة ، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاضح . ولقد استنكر الجشع ولكن البابا وكبار الاكليروس يعيشون فى بحبوحة ورغد ولا يفكرون الا فى زيادة ثرواتهم . ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران ، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف فى كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والهراطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار وأذاقتهم الاضطهاد وأهلكت ألاف البشر فكانت من أعظم المصائب التى عرفتها الانسانية (نفسه ، ص ٥٢) .

ولا يخفى علينا بالطبع ان تلك الانتقادات التى يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية كانت موجهة لكنيسة القرن الثامن عشر التى كانت كثيرا ما تقف فى وجه التجديد فى مجالات العلم والفكر .

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الأفق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة أنها دائما ضد الدين ، فى حين ان الأمر فى حقيقته قد يكون عكس ذلك ، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله انها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب ان يثوروا عليها ، فهى ليست مباينة للدين بل تصلح دليلا له اذا ما احتاج اليه ، فأية فلسفة تكون اكثر دينا من التى لا تؤكد الا ما تتمثله بوضوح ، كما تقر بضعفها فتقول بانه يجب أن نلجأ الى الله اذا ما بحثنا عن الأصول الأولى للكون . وفضلا عن ذلك فانه لا ينبغى ان يخشى من اى فكر فلسفى على اى دين فى اى بلد كان ، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامة . وقد دلل فولتير على ذلك بقوله انه ان قسمنا الجنس البشرى الى عشرين جزء لراينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون اعمالا يدوية ولا يعرفون رجلا فى العالم يدعى جون لوك ، وما اقل من يقراون فى الجزء العشرين الباقى !! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات فى مقابل واحد يقرا الفلسفة ، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع

هؤلاء ان يكدروا صفو العالم . وليس مونتانى ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز .. الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق فى أوطانهم ، فاذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة فى الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضوضاء فى العالم ما أحدثه جدال الكرادله فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء راسهم (فولتير - الرسائل الفلسفية - الترجمة العربية لعادل زعيتر ، نشرة دار المعارف ١٩٥٩ م ، ص ٧٢ - ٧٣) .

وهكذا كان فولتير دائم النقد ، ساخطا على كل شىء بحسب المناسبة التى يتحدث فيها والهدف الذى يسعى الى تحقيقه ، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطا على الدين ورجاله ، فانه نسى انه فى غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شان تاثيرهم فى العالم ، وهو اذا كان قد حمل على الدين ورجاله ، فان حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت أشد ضراوة ، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة شديدا كما كان شانه مع فرنسيس بيكون وجون لوك ، بقدر ما كان هجومه ضاريا على الاخرين من امثال ديكارت وبسكال وجان جاك روسو . فهل كان لديه معيارا يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟! وهل كان لديه معيارا لتقييم مشاهير الناس فيعلى به قدر بعضهم ويحط من قدر اخرين ؟؟

(٢)

ان معيار التقييم عند فولتير فى اعتقادى هو مدى ما قدمه اى انسان - سواء كان من الفلاسفة او العلماء او الحكام او القادة من اعمال استهدف بها خدمة الانسانية عامة وتنير الطريق للبشرية ، فالعظمة الحقيقية - كما يقول فولتير - تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه وتنوير الآخرين . وان سالنا فولتير - على ضوء هذا - اى هؤلاء الرجال اعظم من الآخر : قيصر او الاسكندر او تيمورلنك او كروموبل .. الخ ، لكانت اجابته

ان اسحاق نيوتن هـو أعظمهم جميعا بلا شك ، فان رجلا مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو العظيم ، لان هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسـوا الا اشرارا ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة ، لا اولئك الذين يصنعون عبيـدا بالاكراه والقهر ، نجل ونعظم من يكشـفون لنا اسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه .

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار اخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة ، فهو يرى انه لا ينبغى ان نبالغ فى احترام وتقـدير أصحاب الالقاب دون اصحاب المهن خاصـة النافعة للدولة ، فقد كتب رسـالة عن التجارة واهميتها فى المشاركة فى عظمة الدولة وجعل مواطنيها احرارا ، يقول فيها سـاخرا « أى الرجلين اكثر نفعا للدولة : ايكون السينور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتحل اوضاع العظمة بتمثيلية دور العبد فى غرفة انتظار الوزير ، ام التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته اوامر الى سـوريا والقاهرة ويسـاعد على سعادة العالم » . (فولتير ـ الرسائل ـ ص ٥٣) .

وعلى ضوء هذا المعيار (التنرير والنفع للبشرية) ، كان نقد فولتير للسـابقين من الفلاسـفة ، فارسـطو مرفوض لانه صاحب مذهب مستغلق غامض ، مما جعل تلاميذه يفسرونه على وجه ، (الرسائل ، ص ٦٦) . اما ديكارت فقـد ولد لاكتشاف اغاليط القرون القديمة ، ولكنه استبدل بها اغاليطه ، ذلك انه سـار على منهاج يعمى اعاظم الناس ، فقـد خيل اليه انه اثبت أن النفس عين الفكر ، فان الانسان يفكر دائما ، وأن الروح تحل فى الجسم مزودة بجميع مبادىء ما بعد الطبيعة ، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة ، زاخرة بروائع العلوم التى تنساها مع الأسـف عنـد خروجها من بطن امها !! (الرسائل ، ص ٦٧) .

وقد انتقد فولتير ذلك الراى الأخير لديكارت بقوله « انه ان يجعلنى اعتقد اننى افكر دائما ولا اجدنى اكثر استعدادا منه لأتصور اننى كنت بعد

بضعة أسابيع من الحمل بى روحا بالغ العلم ، عارفا ألف شىء فى ذلك الحين فنسيته عند الولادة واننى كنت حائزا فى الرحم من المعارف ما أفلت منى عندما أصبحت محتاجا اليه واننى صرت عاجزا عن تعلمه ثانية بعد ذلك » (نفسه ، ص ٦٨) .

وان كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة الساخرة ، فانه لا ينسى ان يقر لديكارت بعض اللمحات العبقرية ، فهو يمتدحه باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول الى التفكير الحر ، فقد « أنعم ديكارت بالبصر على العمى فرأوا أغاليط القرون القديمة وأغاليطه وصارت الطريق التى فتحها كبيرة بعده » (الرسائل ، ص ٧٩) .

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال ، فقد كتب فى احدى رسائله : انه يقدر عبقرية بسكال وبلاغته ، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد من تصحيح الكثير من « افكاره » ، فهو يرى أن ما كتبه بسكال فى « الأفكار أو الخطرات » كان مجرد خواطر ألقاها على الورق كيفما اتفق دون تدقيق ، « وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار ـ فى رأى فولتير ـ هى اظهار الانسان من ناحيته المقوته ، فهو ينهمك فى وصفه لنا جميع الأشرار والأشقياء ، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان ضد اليسوعيين ، وهو يعزو الى جوهر طبيعتنا ما لا يكون الا لدى القلة من الناس ، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة ، ولذا فاننى اتعصب للبشرية مجترئا على هذا المبغض الأعلى للانسان » . (الرسائل ، ص ١٣٥) .

ولقد كانت أشد حملات فولتير ضد الفلاسفة ، ضد معاصره وقرينه فى حركة التنوير جان جاك روسو ، فقد كتب الى دالمبير قائلا عن روسو « انه لا يحب اثاره ولا شخصه » ويصفه « بأنه ممسوس ، مجنون ، صبى مضر ، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والقطاعات والمتناقضات » . ويبدو ان كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير أن من الخير للانسان العودة الى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها

قبل ان ينتقل الى حياة المدينة التى يعيش فيها . ان فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلا : كيف يمكن القبول بمبدأ اذا سرنا على حرفيته يجعلنا نعلن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على اربع ؟ ! كيف يمكن ان نؤمن بما يتمتع به « رجل الطبيعة » من طيبة كاملة وسعادة كبيرة ، أن الانسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس سوى طفل متين البنية له جميع ما فى الطفولة من رذائل وما يتخللها من تذبذب وفسوة . فكيف نقبل بأن نخطىء كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يضمن سيطرة الانسان على العالم ، ونتخلى عن لذائذ العيش ؟! ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثه عن العصور الاولى « اه ما أحلى عصر الجليد !! » وكيف يقول « ان الثمار هى هى لجميع الناس وان الأرض ليست لأحد » ، ان هذا المبدأ يهدم اهم حق فى حياة الانسان وهو حق الملكية . (انظر كريسون ـ نفس المرجع السابق ـ ص ٥٨) .

وهكذا فان روسو نال أكبر قسط من نقد فولتير دون جملة اطراء واحدة ، فسائر ما كتبه ـ عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (اميل) ، يقدرها وتستحق فى نظره ان يكون كاتبها رجلا حرا وليس روسو ـ لا يستحق أكثر من النسيان .

اما اهم حملات فولتير النقدية ، فكانت على الفلاسفة الملحدين ، فقد كان يرى ـ رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله ـ ان من الجنون أن يرتمى المرء فى احضان الالحاد كما فعل أمثال « ديدرو » و «هولباخ» ، لأن القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات ، الا ان فى الراى المعاكس احالات ، فالملحد مضطر الى ان يقر بضرورة كل شىء كما فعل اسبينوزا ، وعليه أن يقبل بأن كل درة من الغبار حتم عليها ان تكون كما هى ، وأن توجد بالضبط فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها . وهو مجبر على أن يرى فى الحركة احد الخصائص الجوهرية للمادة ، فاذا كانت المادة لا تتحرك دوما فكيف السبيل الى تفسير انها بدات فى الحركة فى وقت ما ؟! . ان المرء مجبر كذلك على اللجوء الى

« المصادفة » لتفسير النظام الذى يسـود الكون ، وظهور الأحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيف أعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس . ولكن كيف يمكن أن نقبل أنه اذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الالياذة فى كيس ثم أفرغنا الكيس ، خرجت منه الالياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها ؟! ان هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعـددا من التجارب لا متناهيا . واذا كان ذلك كذلك ، أليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليدة المصـادفة البحتـة .

ان الالحاد – فى رأى فولتير – لا يفسر شيئا ، والعالم يصبح لغزا مطبقا لا يمكن حله والملحد يظن أنه يعرف كل شىء وهو فى الواقع لا يعرف شيئا ، فهو جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكده ، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه . (نفسه – ص ٥٦ – ٥٧) .

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية ، والتخيلات الديكارتية ، ودوجماطيقية التأكيدات الالحادية ، وسخافات جان جاك روسو ، وخطرات بسـكال التشاؤمية ، بأن وسيلة ممـكنة سـواء بالجـدل المنهجـى الهـادىء أو بالسخرية اللاذعة ..

ومما سـبق يمكننا ان نستنبط آراء فيلسوفنا الايجابية ، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الانسـانية وبالعقل الانسـانى ايمانا جازما ، وان كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع امكانياتهما المعرفية ، فهو يرى أن عقلنـا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عددا صغيرا من المبـادىء الأساسية اثباتا يقينيا أو يقترب من اليقين . وان ظلت بعض هذه المبادىء غامضة وقابلة للشـك ، فيجب ان نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعـة عليها ، فالفيلسـوف الحق يجب الا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول : لا أدرى ؟!

واستنادا الى هذا المنهج ، يقرر فولتير مبدأين لاشك فيهما لديه ، اولهما : وجود الله ، ثانيهما : القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الأخلاق . أما عن المبدأ الأول ، فهو يقول « حين أرى النظام ، والاله العظيمة ، والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات التى لا عدد لها لجميع الأشياء ، بسيطر على الاعجاب والاحترام ، وارى حالا أنه اذا كانت أعمال البشر وحتى اعمالى تضطرنى الى ان اقر بوجود العقل فينا ، وجب على أن اقر بوجود عقل ذى نشاط اكبر فى هـذه الآثار التى لا حصر لها واقر بوجود هـذا العقل الأعظم دون ان اخشى أحـدا يغير رأى ، فليس من شيء يهز اعتقادى بهذا المبدأ : كل عمل يثبت وجود عامل » . (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق ، ص ١٠٨).

ويقدم فولتير برهانا اخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ افلاطون ببرهان « الاله الصـانع » حينما يقول متأملا ذاته « نحن قطعا من صنع الله ، والبرهان على ذلك ملموس ، فكل شيء واسطة وغاية فى جسمى ، كل شيء رفاص وبكرة وقوة متحركة ، والة مائية ، وتوازن سوائل ، ومختبر كيمياء . اذن فكل هذا من ترتيب عقل ، وليس ذلك الترتيب من عقل أبوى لأنهما قطعا ، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين وضعانى فى العالم ، ولم يكونا سـوى الالات الصماء التى استعملها ذلك الصانع الأزلى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها » (نفسـه ، ص ١١٢) .

أما عن المبدأ الثانى ، فهو يقول مؤكدا وحدة الأخلاق الانسانية : « كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلاف الطقس والعادات واللغة والقوانين والعبادة ، وباختلاف ذكائهم ، ازدادت ملاحظتى لوحـدة أساسهم الأخلاقى : فانهم جميعا يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل والظلم دون ان يعرفوا كلمة من اللاهـوت ، وهم جميعا اكتسبوا تلك المفاهيم فى السن التى يتفتح فيها العقل ، كما انهم اكتسبوا جميعا كيفية رفع الأثقال بالعصى ، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة

للبشر لانهم جميعا يتفقون على هذه النقطة طالما امكنهم ان يعملوا ويفكروا • فالعقل الأعظم الذى خلقنا أراد أن يسود العدل على الأرض •• والا فكيف امكن للمصريين القدماء وللآشوريين البدائيين ان تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا أن الله قد أعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من ان يدركوا نفس المبادىء الأخلاقية •• فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام الوالدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات ، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون انيها عن طريق عقلهم النامى »(نفسه ـ ص ١١٧ ـ ١١٨) • •

والى جانب تلك المبادىء الميتافيزيقية والأخلاقية ، كان فولتير عاشقا للحديث عن الحرية بكافة انواعها . وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه الى استبداله بالنظام الانجليزى ، فلقد اعاد النظام الانجليزى الى الانسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب ، وهذه الحقوق هى : الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه وأملاكه• والتحدث الى الأمة عن طريق قلمه ، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية الا امام محلفين مستقلين ، وحسب المنطوق الدقيق للقانون • وضمن النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة ، فللفرد حرية اعتناق اى دين يحلو له فى أمان • (انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان ، وحول الديانات فى « الرسائل » ، الترجمة العربية) •

وهذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى يجب ان يتمسك بها كل فرد وان تشرع القوانين من اجل الحفاظ عليها ولقد نادى فولتير بما سبق ان نادى به لوك وناضل من اجله ، نادى بحرية الملكية « فروح الملكية تضاعف قوة الانسان » كما انها مفيدة كذلك « للعرش وللرعية فى جميع الأوقات » ، والشك فى قيمتها الأخلاقية ـ كما فعل روسو ـ عمل توحشى همجى ، فلكل امرء الحق فى ان يملك وأن

يورث ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة ، اذ يجب ان يكون لكل انسان الحق فى توخى الرفاهية التى لا تكون شرا الا حين يظلم اخوانه ، فللانسان حرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية التعبير عن ارائه شريطة الا يكون « مخربا هداما » .

ولقد كان فولتير من اشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لا بعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوخى الدقة فى التاريخ لها والالمام بتفصيلاتها ، فلقد كان التاريخ الانسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة ، ينظر اليه ككل ، ويرى أن جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الانسان ، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيرها لأن ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين . وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم ، فان انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية ، وتقدم الاخلاق والعلوم والفنون ، كل هذا جرى بصورة طبيعية ، وكل هذا سيستمر متزايدا كلما توسع افق العقل البشرى وكلما احرز قدرا اكبر من التقدم العلمى ، والصناعى ، والفنى ، والأخلاقى والسياسى مما يتناسب اكثر مع حاجات الانسانية ، لا فرق فى ذلك بين انجازات امم الشرق القديم ، وانجازات الغربيين المحدثين الا فرقا فى درجة التطور الذى وصلنا اليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة اكثر على الطبيعة وفتحت الآفاق بصورة أكثر اتساعا امام الانسان .

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن أن نطلق عليه نظرية التقدم ، وهى نظرية تركز ـ كما اتضح لنا ـ على الانجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الانجازات فى مختلف الميادين . فالتاريخ بالنسبة له اشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الأمة المصرية القديمة والى اليوم ، وكل الأمم ساهمت فى صنعه باقدار متفاوتة

وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات ، وذلك التطور سيستمران دون توقف . فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينغص تفاؤله هذا الا بعض مظاهر التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم لا لمصلحة البشرية ، بل جريا وراء مصالح شخصية وأمجاد زائفة ، فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات . ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الأفراد بمعنى أن يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه فى يد ملك أو حاكم مستبد ، بل لابد أن يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو السلطة العليا فى البلاد ، وأن تتشكل الحكومات تبعا لنتائج الانتخابات الحرة كما هو الحال فى النظام الانجليزى .

لقد كان فولتير اذن - رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد وتشكيك فى اصالتها - رسولا من رسل الحرية الانسانية ومتعبدا فى محرابها . ودعوته تلك للحرية الانسانية ولاطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن معادية للدين على خط مستقيم - كما هو مشهور عنه خطأ - بل كان فولتير كما رأينا مؤمنا بوجود الله ، مبرهنا على وجوده بشتى البراهين العقلية ، لكنه مع ايمانه بالله ، لم يكن مؤمنا بالكتب المقدسة ، وهذا ما يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى. فهو ليس ملحدا اذن ، وان كان - بالنسبة للمؤمنين بالأديان السماوية - كافر زنديق .

وعلى اى حال ، فقد كان احترام فولتير للعقل الانسانى وثقته فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماطيقى ، ووراء مطالبته باعادة النظر فى وقائع التاريخ الأوربى وخاصة فى العصرين القديم والوسيط ، وذلك للكشف عن اخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل . ولقد كان من اهم اخطاء الماضى فى التاريخ الأوربى وخاصة فى العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل ، فالفلسفة المدرسية

التى كانت سائدة آنذاك أساءت الى العقل أكثر مما نفعته . ولم ينهض الانسان الأوربى من جديد الا حينما عاد العقل الى سيادته ، وحينما يسود العقل يكون قادرا على طرد الظلام ، ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب . وحينما يتم ذلك ، يتم التقدم نحو الكمال .

وما أحوجنا اليوم نحن أمة العرب والاسلام ، الى الاستجابة لصوت العقل لنطرد الظلام ، ولنبتعد عن التعصب الأعمى ، وعن الجرى وراء الاهواء والمصالح الشخصية ، حتى نخطو من جديد نحو التقدم ، نحو السيادة والريادة والكمال .

* * *

اهم مصادر الفصل الرابع عشر

(١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتر ، نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ م ٠

(٢) اندريه كريسون : فولتير : الترجمة العربية لصباح محى الدين ، بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ م ٠

(٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ، بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ م ٠

(٤) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : ترجمة د ٠ محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ م ٠

(٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م ٠

(٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م ٠

الفصل الخامس عشر

روسو ..

و « العقد الاجتماعى » .

ترددت كثيرا قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جاك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ – ١٧٨٧ م) ، حيث وجدتنى كلما قرأت له أو عنه لأحسم أمرا بشأنه يزداد ترددى ، وان ظل حماسى للكتابة عنه رغم ذلك موجودا ولا يفتر ، فلم أعرف خلافا حول اهمية فيلسوف – رغم اهميته الشديدة – مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو . ولم اجد فيلسوفا هوجم فى حياته مثلما هوجم روسو ، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائما ، بل كان من اقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدباء ، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديدا لدرجة دعت فولتير الى وصفه بالخائن والمرتد و « يهوذا الفلسفة » . كما أدين واحد من أعظم مؤلفاته « اميل » وأحرق مع اعظم مؤلفاته « العقد الاجتماعى » فى مسقط رأسه جنيف فى التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م ، وفى نفس العام الذى نشرا فيه . كما وزع ضد اميل منشور دعائى رئيس أساقفة باريس دى بومونت فى نفس الوقت .

فهل كان ذلك لغرابة افكار روسو على ابناء عصره ؟ !

ربما ، فقد كان هو نفسه يشعر بانه غريب بين البشر ، كما قال عن طفولته «كنت أحسب نفسى يونانيا او رومانيا» ، وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من افكاره التى فجرت الكثير من المشكلات فى عصر التنوير ، وتركت تلك الفجوة الوسعة بينه وبين ممثلى هذا العصر من أقرانه الفلاسفة .

فقد شغل روسو بمحاولة الاجابة على تساؤل كان مطروحا فى عصر السوفسطائيين اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ، عن أصل عدم

المساواة بين البشر ؟! ولقد كانت اجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص فى اننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر ، فالعبد ليس الا عبدا بالاسم وليس بالطبيعة . فلقد خلقتنا الطبيعة احرارا كما اكد السوفسطائى العظيم انطيفون Antiphon فى قوله « اننا نحترم اولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، اما الذين لم ينشاوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفى هذه الحالة لا يتصرف احدنا بالنسبة للاخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين ام متبربرين(*) . وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص احدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان أم بربريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد » . (انظر شذرات انطيفون بكتاب « فجر الفلسفة اليونانية » لأحمد فؤاد الاهوانى ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٤) .

وقد أحيا روسو بذاك السؤال ، السؤال نفسه ، وكانت اجابته هى الاجابة نفسها رغم الاختلاف فى نقطة البدء التى انطلق منها ، والغاية التى كان يسعى اليها ، فقد كانت نقطة البدء عنده هى السؤال عن « هل ساهم انشاء العلوم والفنون فى تهذيب الأخلاق ؟ » . ذلك السؤال الذى جعله عنوانا لبحثه الذى نال عنه جائزة الأخلاق من اكاديمية العلوم والآداب بديجون فى عام ١٧٥٠م ، والذى كانت اجابته عليه متضمنة الهجوم الشديد على الحضارة الحديثة ، فقد كتب يقول « انه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت اخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن .. ان قليلا جدا من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف ونقص هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الاخلاقى . ان البذخ ، هذا الشر الكبير نادرا ما يسير بدون العلوم والفنون .. وهذه لا تسير مطلقا بدونه . أن من الواجب أن نضع فى سلبياتها ايضا الضعف فى الشجاعة ،

(*) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الامم بالبرابرة .

وانخفاض المؤهلات الحربية والاخلاقية وذلك نتيجة التربية الحمقاء التى تعطى للشباب . اننا نعلم هؤلاء كل شىء باستثناء واجباتهم . انهم لا يسمعون مطلقا كلمة « وطن » العذبة ولا يسمعون اسم « الله » الا من أجل الخوف منه » . ويتساءل روسو بعد ذلك « اتكون الاستقامة ابنة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين !؟ » .

لقد كان هذا من أعرب ما قال روسو على الاطلاق . ومنه بدأت تاملاته فى هذا البحث وفيما تلاه من ابحاث . وعلى اى حال فقد انهى بحثه هذا بمناجاة الفضيلة قائلا : « أيتها الفضيلة .. اليست مبادئك منقوشة فى كل القلوب والا يكفى من أجل تعلم قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يصغى لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات » . (نقلا عن : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م ، ص ٤٧٦) .

ولا يجب أن نقارن هنا بين تلك العبارة الأخيرة ، وبين مقولة سقراط القديمة « أن الفضيلة علم لا يعلم » ، فقد كانت حجة الأخير أن الفضيلة علم كامن فى النفس علينا أن نتذكره لأن للنفس كما أوضح تلميذه افلاطون حياة سبقت حياتها فى هذا العالم المحسوس عاشتها مع الآلهة فعرفت كل شىء .

ولقد فهم المعاصرون أطروحة روسو جيدا ، حيث أن جوهرها هو تنبيه الى ان النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شرا وأن تكاثرها الذى لم يكن ضروريا كان تهورا كبيرا من قبل البشر . ولقد عرض روسو لحقيقة هذه الأفكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة فى كتابه «الاعترافات»، حيث أخبرنا انه حينما قارن بين الانسان كما صنعه الانسان ، والانسان كما صنعته الطبيعة وكان آنذاك قد بلغ فى تأملاته حدا من الشفافية قربه من مقام الربوبية ، اكتشف أن الانسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر أن يسمعه « أيها الحمقى ، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، الا اعلموا

ان كل مساوئكم انما تنبثق منكم » (الاعترافات ، الترجمة العربية ، الجزء الثالث ، مطبوعات كتابى . ص ١٨٢) .

ولقد عرض روســو لنفس الفكرة بعدما نضجت فى بحثه عن « أصل اللامساواه بين البشر » ، حيث مير بين النوعين الآتيين من اللامساواه ، لا مساواه طبيعية او فيزيقية . ولا مســاواه أخلاقية او سياسية ، الأولى تقيمها الطبيعة وتكمن فى الاختلاف فى الاعمار والقوى والصحة وخصــال الروح ، والثانية تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية والقيادة او السلطة) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين ، والتى يقيمها البشر وتخضع لنوع من الاتفاق .

وعلى حين يقلل روسو من تاثير هــذه اللامساواه الطبيعية بل يرى أن تاثيرها يكاد يكونُ معدوما ، يؤكد ان اصــل اللامساواه بين البشر هم البشر أنفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود أسبابها لصــدف مختلفة وبمساندة أسباب خارجية كان من الممكن الا تظهر مطلقا ، فلقد كان الانســان عبارة عن كائن يعيش فى الغــابات ولديه فى غريزته وحدها كل ما يلزمه من اجل العيش ، لقــد كان يخــاف فقط من الألم والجوع ، أما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهى الغذاء والراحــة فى أوقات الفراغ والأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكون قلبه فى ســلام وجســده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين لكنه لا يقيم معهم اى تجارة ، فلم يكن بحاجة اليهم ، فكل سلاسل التبعية كانت مستبعدة . ولم يكن لديه اى رغبة فى ايذائهم فحالة حرب الجميــــع ضــد الجميع المزعومة فى هذه المرحلة هو مجرد حلم سىء لهوبز كما يرى روســو . (شوفالييه ، نفس المرجع ، ص ٤٧٩) .

وهكذا وصل فيلســوفنا الى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها الانســان الأول واعتبرها خير حال عاشــها الانســان . ومن هنا سيكون اعتراضنا الأول عليه ، اذ ان الحكم بخيرية هــذه الحالة وتفضيلها على هذا الأساس الأخلاقى يعتبر حكما زائفا حيث ان هذه المرحلة تعتبر بشكل

عام مرحلة « لا أخلاقية » بمعنى أننا لا يجب أن نقيمها تقييما ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الانســـان الأول معرفــة بما هــو الخير أو الشر ، فقد كان يتصرف بعزيزته . ومن ثم فان حكمنا عليه يعتبر حكما من الخارج ســواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روســو أو بأنها شريرة كشفت عن انانية الانســان الأصيلة كما فعل من قبله توماس هوبز ، فهما قد أصدرا حكما اخلاقيا على مرحلة ما قبل الأخلاق .

وعلى أى حال فقد بدأ انتقال الانســـان من حالة المســـاواه الطبيعية ، حينما بدأت تظهر الملكيات الخاصــة ـ التى كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواه وبدء حالة اللامساواه ـ فقــد كانت الخطوة الأولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير ، وكان هذا بمثابة العصر الاول الذى تلاه عصرا ثانيا سمح بوجود القوى والضعيف ، وتاسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية ، حيث نتج عن ذلك عصرا ثالثا هو ما أطلق عليه روســو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول الســلطة الشرعية الى ســلطة تعســـفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواه .

ولقد كان اكثر ما اقلق روسو هو ما تولد لديه من افكار بعد هذيــن البحثين الســـابقين ، حيث شغله كثيرا البحث عن أسباب هــذا التحول من حالة المساواه والحرية الطبيعية الى حالة اللامساواه التى يعيشــها الانســـان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما اوضحنا فى صــور مختلفة . وكان اشــد ما حيره هو البحث عن : هل فى الامكان اعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومســاواه واى الوســائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير « العقد الاجتماعى - Social Contract » للاجابة على تلك التساؤلات ، وحدد الاشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه « اريد أن ابحث فيما اذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للارادة شرعية واكيدة ، وذلك بتنـــاول

البشر كما هم والقوانين كما يمكنها ان تكون » (انظر : الترجمة العربية لذوقان قرقوط ، نشر دار القلم ببيروت ، ص ٣٣) ٠

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الادارة المدنية من البحث فى اقدم المجتمعات جميعا وهو المجتمع الوحيد الطبيعى الا وهو مجتمع الاسرة ، فما يزال الابناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة اليه من أجل بقائهم ٠ فما ان تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية ٠ واذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من رعايته الواجبة لهم يعودون جميعا الى الاستقلال ٠ واذا هم استمروا فى البقاء متحدين فان ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون اراديا والاسرة نفسها لا تبقى اسرة الا بالتعاقد » ٠

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة الاسرية « انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الانسان وقانونها الاول هو السهر على بقائها الخاص ٠ وتكون اهتماماتها الاولى هى تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما ان يبلغ الانسان سن الرشد حتى يصبح سيد نفسه لأنه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة بالمحافظة على بقائه ٠ فالأسرة هى النموذج الأول للمجتمعات السياسية حيث يشكل الزعيم صورة الأب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعا مولودين متساوين واحرارا فانهم لا يتنازلون عن حريتهم الا من اجل منفعتهم ، والفرق كله يكمن فى أن حب الاب لاولاده فى الاسره هو الذى يدفعه الى ما يبذله فى رعايتهم والعناية بهم ، فى حين ان شهوة القيادة فى الدولة تقوم مقام هذا الحب الذى لا يكنه الزعيم لشعبه » ٠
(نفسه ، ك ١ ـ فه ٢ ـ ص ٣٦) ٠

ويقفز بنا روسو من ذلك الى تحليل ما اسماه بشهوة القيادة تحت عنوان « فى حق الأقوى » ، فقد جرت العادة من قبله على أن يربط الفلاسفة كجروتيوس Grotius وهوبز Hobbes ومن قبلهما ارسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر اولهم أن اية سلطة بشرية قد اقيمت لمصلحة المحكومين ، ويستشهد على ذلك بالرق ،

كما أن الثانى رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لراعى يرعاهم ليفترسهم . أما ارسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وانما ولد بعضهم ليكونوا عبيدا وآخرون ليكونوا سادة . وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التى رفضها الى نتيجة هى « أن القوة لا تصنع حقا واننا لسنا ملزمين بالطاعة الا للسلطات الشرعية » (نفسه ك ١ ، ف ٣ ، ص ٤٠) . فهو لا يتصور مطلقا ان الانسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية اذ لابد ان نعرف ان الاستبداد فى كل الأحوال غير شرعى ، واذا ما قيل أن بعض الأجيال فى بعض الشعوب تقبل الاستبداد فان هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن « تخلى المرء عن حريته هو تخلى عن صفته كانسان ، عن حقوقه فى الانسانية بل عن واجباته ، فليس هناك اى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شىء ، اذ ان تنازلا كهذا مناف لطبيعة الانسان ، وانتزاع كل حرية من ارادته هو انتزاع كل اخلاقية من أفعاله . واخيرا انه لاتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الاخر طاعة بلا حدود !! » (نفسه ، ف ٤ ، ص ٤٢) .

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الانسان الطبيعية انه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه انصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الانسان فى تصوره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفياثان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم . (انظر :

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977 p. II, ch. 17 - 18, pp. 223 - 238) .

ولكن كيف تصور روسو الطريق الى الحفاظ على تلك الحرية للانسان طالما ان تكوينه للمجتمع واتحاده مع الأخرين يصبح فى مرحلة معينة ضروريا ولا مفر منه ؟؟

ان الطريق كما يراه فيلسوفنا هو « ايجاد شكل من الاتحاد

يدافع ويحمى كل القوى المشتركة . يحمى شخص كل مشارك وامواله » .
وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه
الا نفسه ويبقى بداخله حرا كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية
ابتدعها روسو هى « أن كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه
لأحد » حيث أن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده .
وهنا نصل مع روسو الى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة
واحدة هى « أن كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت
ادارة الادارة العليا ، ونلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا ينجزا
من الكل » (نفسه ، ك١ ، ف ٦ ، ص ٥٠) .

وهكذا تتكون تلك « الهيئة المعنوية » التى يسمى المشاركون فيها
لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين ، وبالرعايا بوصفهم
خاضعين لقوانين الدولة . ويتضح لنا من صيغة هذا العقد « أنها تنطوى
على التزام متبادل من الشعب والأفراد . وان كل فرد وكأنه يتعاقد مع
نفسه مرتبطا بالتزام مزدوج ، وذلك كعضو لدى العاهل (صاحب
السيادة) تجاه الأفراد وبوصفه عضوا فى الدولة قبل العاهل » (نفس
المصدر ، ك ١ - ف ٧ - ص ٥٢) . ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب
السيادة أو العاهل ؟؟

انها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الأفراد والتى اشار اليها
من قبل بأنها « الهيئة المعنوية » وهى لا يمكن أن تتعارض مع مصالح
الأفراد لأنها بالطبع مكونة منهم ، وبالتالى « فان القوة صاحبة السيادة
لا حاجة لها البتة الى ضمان تجاه رعاياها حيث انه من المستحيل
أن تبتغى الهيئة الاضرار بجميع أعضائها » (نفسه ، ص ٥٣) . ولكن
ما العمل اذا ما كان لأحد الأفراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة
المشتركة للجميع ؟ وما العمل اذا كان أحد الأفراد يتمتع بحقوق المواطن
دون الرغبة فى القيام بواجبه كرعية ؟! أليس هذا ظلما قد يسبب تزايد
خراب تلك الهيئة السياسية ؟!

ان روسو رغم ادراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة الفرد ومصالح « الهيئة الاجتماعية » الا انه حله جاء غريبا فهو يرى انه « لكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فانه يشتمل ضمينا على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : الا وهو ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة باكملها وهذا لا يعنى شيئا آخر غير انه يجبر على ان يكون حرا » (نفسه — ص ٤٥) .

ولا شك ان هذا كان حلا خياليا ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع البشرية سواء فى مستواها الاجتماعى او على مستوى الفرد ، اذ لا يتصور روسو ان الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصور ان الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وان خرج فانها ستجبره على ان يطيعها وهذا الاجبار يعنى عنده ان الفرد وهو يجبر على ان يطيع الجماعة يجبر على ان يكون حرا .. اليس هذا شيئا غريبا حقا من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة بشرية ، ان الأمر قد يكون مفهوما اذا ما كانت العلاقة هنا بين الانسان والاله ، ولكنه فى الحالة التى يصفها روسو يعد مستحيلا .

ولعل هذا الحل الخيالى قد نتج من تلك الصيغة الخيالية ، للعقد الاجتماعى المتخيل كذلك ، حيث انه لم يكن عقدا بين الأفراد والسلطة السياسية المتعارف على انها « الحكومة » سواء فى صورتها الليبرالية التى صورها جون لوك ، او فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله توماس هوبز ، بل كان عقدا بين الأفراد على تشكيل وقيام « المجتمع » وليس « الدولة » كما تصور روسو ، فعلى حين كان العقد كما تصوره هوبز ولوك ، كان عقدا بين الأفراد على تشكيل دولة فيها الحاكم والمحكوم ، جاء العقد عند روسو — فيما أرى — عقدا بين الأفراد على ان يكونوا مجتمعا سياسيا فيما بينهم ، لا سلطة فيه الا لهم جميعا . وترتب على ذلك انه لم ير اى تعارض بين مصالح الأفراد داخل هذا

المجتمع المثالى لأن كل فرد يشارك فى المجتمع والمجموع لا يمكن أن يضر بأى فرد من افراده . ولكن يبقى السؤال التالى : ما هى الهيئة التى تتولى الاشراف على ذلك ؟ أين السلطة التى ستدافع عن مصالح الأفراد سواء ككل أو كأفراد ؟ وما هى العلاقة التى يراها روسو بين تلك السلطة وبين افراد الشعب ؟؟

ان رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت فى « عقده » الا فى الفصل الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال « ان التصرف الذى يؤسس الحكومة ليس عقدا قط وانما قانونا » وكان تبريره لهذا « أن من يؤتمنون على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقا سادة الشعب بل هم موظفوه ، وانه يستطيع اقامتهم وعزلهم متى شاء وان المسألة بالنسبة لهم ليست قط مسألة تعاقد وانما طاعة ... وعندما يحدث اذن أن يؤسس الشعب حكومة وراثية ، سواء أكانت ملكية فى أسرة أم ارستقراطية فى طبقة من المواطنين ، فان ما يتخذه فى ذلك ليس التزاما من جانبه ، لكن ذلك هو الشكل المؤقت الذى يعطيه للادارة الى أن يحلو له تنظيمها على نحو آخر » (العقد الاجتماعى ، ك٣ - ف١٨ - ص ١٦٣) .

وعلى الرغم مما فى هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب ، الا انه لم يزيد فى ذلك على ما قاله لوك الليبرالى الكبير الذى تأثر هو به تأثرا شديدا ، فقد اكد لوك على تلك العلاقة بين الحكومة والشعب واكد على حق الشعب فى اقامة الحكومة وفى عزلها ان خالفت العقد التى تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على أى حق من حقوق الأفراد أو لم تقم بواجبها فى الحفاظ على حريات الأفراد وممتلكاتهم . (انظر جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١ ، ف ٧ - ٨) . فقد كان « العقد » عند لوك يعنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد امام بعضهم البعض وأمام السلطة الحاكمة ، بينما جاء « العقد » عند روسو ليحافظ على حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وليس أمام السلطة .

الحاكمة . وعلى حين اعتبر لوك ان « السلطة التشريعية » التى تتكون من ممثلى الشعب هى الضامن لحريات الشعب بتشريعاتها المستمرة وبمراقبتها للسلطة التنفيذية ، رفض روسو ذلك واعتبر أنه لا سيادة الا سيادة الشعب ، كل الشعب ، « فالارادة العامة لا تمثل مطلقا . فهى اما ان تكون هى نفسها ، أو تكون شيئا آخر ، ليس هناك من وسط ، ان نواب الشعب ليسوا اذن ممثله ولا يمكن أن يكونوا ، لذلك فما هم الا مفوضون عنه ، ليس فى وسعهم ان يبتوا نهائيا فى شىء . كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلا : أى لا يكون قانونا مطلقا » (العقد الاجتماعى ، ك٣ ـ ف١٥ ـ ص ١٥٥) .

ان روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير ، فقد قال روسو « ان الشعب الانجليزى يظن أنه حر لكنه مخطىء جدا ، فهو لا يكون حرا الا اثناء انتخاب أعضاء البرلمان ، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير هو عبدا ، بل لا يكون شيئا . ان طريقة استعماله لحريته فى فترات حريته القصيرة قمينة بأن يفقدها » (نفسه ، ص ١٥٥) .

ولا شك ان راى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بألا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة فى اصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الأفضل على الاطلاق ، ولكن ما فات روسو هنا إننا لم نعد نعيش عصر آثينا القديم ، كما أن المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة ، فالأعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن أن تمارس دورها السياسى الا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم ، فقد أصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف ، ولكن هذا لا يمنع مطلقا من ان يستفتى الشعب بأكمله فى الأخطر من الأمور ، وأن

يوافق بنفسه على التشريعات التى تمس امنه المباشر وحقوقه الأساسية ، وهذا هو الدرس الذى ينبغى ان نعيه هنا من اصرار روسو على فرض « سيادة الشعب » .

ان كل ما يجب أن يفقده الانسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعيه وذلك الحق اللا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف ، وفى مقابل ذلك ينبغى له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته . انه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية « التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد » والحرية المدنية « التى تكون محدودة بالارادة العامة » (العقد الاجتماعى، ك١ - ف٨ - ص ٥٦) .

ومن هنا ينطلق روسو للحديث عن حق الملكية ، « فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ ، هو وجميع قواه التى تعتبر الأموال النى فى حيازته جزء منها ... فحق الاستيلاء الاول وان كان أكثر واقعية من حق الاقوى لا يصير حقا حقيقيا الا بعد تقرير حق الملكية » (نفسه ، ك١ - ف٩ - ص ٥٧) .

وقدحدد روسو شروطا لحق الملكية هى:اولا،ان تكون هذه الارض مما لم يشغلها الانسان بعد . ثانيا ، ان لا يشغل منها المستولى عليها الا الجزء الذى يكون بحاجة اليه لبقائه . ثالثا ، ان لا تدخل حيازته بشكل صورى وانما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلا من السندات القانونية . (نفسه ، ص ٥٨) . وفى ذلك لا يقدم روسو اى جديد على ما قدمه من قبله لوك ، فقد قرر الاخير تقريبا نفس الشروط للملكية واعتبرها حقا مطلقا للافراد طالما ان الفرد قد أضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالا سليما ، فالظبى - كما قال لوك - ملك لذلك الهندى الذى اصطاده ، والأرض يمتلكها من يزرعها . (انظر : لوك ، نفس المصدر السابق ، ف ٥ - ص ٣٤ - ٣٥) . ولكن روسو اضفى على حق الملكية ضرورة اجتماعية

تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من « العقد » : « ان البشر قد يكونوا غير متساوين فى القوة او فى العبقرية ، لكنهم يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق » وأوضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبعات الحديثة من كتابه « ان الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر الا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئا ما ولا يملك احدهم شيئا فائضا » (نفسه ، ص ٦٠) .

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية ، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة ـ والتى يمثل الفرد فيها وحده سياسية مستقلة ـ وبين المجتمع ، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين ، الا انه فى الوقت ذاته جعل الملكية حقا لكل فرد ، وجعل ذلك شرطا من شروط قيام المجتمع النافع الصالح : والحق ان تاثر روسو بافلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين ، فقد كان افلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق ، اما خارجه فليس هناك شىء اخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع ، وبه يصبحون بشرا كاملين ، اى ان المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الانسان . (انظر : ج . سباين ، تطور الفكر السياسى ، ك ٤ ، الترجمة العربية ، ص ٧٨٤) . ونحن مع اقرارنا مع سباين بتاثر روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وارسطو ، الا انه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظرياتهما تماما ، وقد نبه الى ذلك آلان بلوم A. Bloom احد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه (انظر :
A. Bloom, History of Politicol Philosophy , 2 ed , Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Straus .) .

وعلى اى حال فان تأثير افلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها الى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع

الفارق ، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى ، وهو يسمى « جمهورية » كل دولة تحكمها القوانين أيا كان شكل الادارة فيها لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم ، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة ، فكل حكومة شرعية تكون « جمهورية » . (العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ ـ ف ـ ٦ ـ ص ٨٠) . ولكى لا يختلط علينا الأمر فان روسو لا يقصد بالجمهورية اى نظام حكم معين كالارستقراطية او الديمقراطية أو الملكية ، بل يقصد بها اى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح أنذاك حكومة شرعية أيا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية ـ كما أوضحنا من قبل ـ فهى فى رأيه أيا كانت صورتها يمكن أن تسمى جمهورية .

ولقد عرف روسو الحكومة قائلا « أنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء ... فهى ليست سوى انابة ، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة » . (ك ٣ ـ ف ١ ـ ص ١٠٦) . ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر الى الحكومة على هذا النحو الذى اصبح فيما بعد هو مفهومها فعلا فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة . فلقد نجح روسو تماما فى التمييز بين مفهومين كثيرا ما يختلطان علينا حتى الان رغم ان هذا التمييز قديم قدم أرسطو ، حينما قال روسو موضحا الفارق الأساسى بين الدولة والحكومة « ان الدولة توجد بذاتها وان الحكومة لا توجد الا بصاحب السيادة » (العقد ، ك ٣ ـ ف ١ ـ ص ١١٠) ، فالدولة عنده كما كانت عند ارسطو قديما هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية . (انظر :

Aristotle, The politics, B. 3 - ch. I, Eng. trans . by Sinclair, Penguin Books, P. 101 - 102) .

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثا يذكرنا أيضا بأرسطو ، حيث أن الأخير صنف الحكومات على أساس مبداين هما : النظر اليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التى تستهدفها ومن حيث عدد الأفراد ، فالحكومة اما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب ، ومن حيث الغاية ، فهى اما ان تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير افرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية . واذا مزجنا بين المبداين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هى على التوالى ، الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية ، وتلك هى الحكومات الصالحة . والطغيان ، والأوليجارشية ، والديماجوجية وهى الحكومات الفاسدة وهى حكومات مضادة للثلاثة الأولى . (انظر : Aristotle, B. III, p. 107 - 113) .

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطى الأول ، حيث نظر الى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها ، فراى أن الحكومة اما ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية ، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطى مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسى ، اذ أنه يميل الى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهى الحكومة الكاملة التى بلغ من تقديره لكمالها أن قال « لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا »(نفس المصدر ، ك ٣ ـ ف ٤ ـ ص ١٢٠) . ولما كان البشر ليسوا آلهة فهى لا تصلح لهم فى كل الأحوال ، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الأشكال « أن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة والأسوأ فى حالات أخرى .. وأن عدد الحكام يجب أن يكون متناسبا تناسبا عكسيا مع عدد المواطنين ، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، والملكية تناسب الدول الكبرى » (نفسه ، ك ٣ ـ ف ٣ ـ ص ١١٦) .

وبالاضافة الى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من اشكال الحكومات مسايرا فى ذلك مونتسكيو ، « ففى كل

بيئة ـ كما قال روسو ـ يمكن ان نعزوا اليها شكل الحكم الذى تجتذبه .. وأن نحدد نوع السكان الذين يجب أن يكونوا فيها » (نفسه ، ف ٨ ـ ص ١٣٤) .

وعلى اى حال فقد شغل روسو بالاجابة على السؤال الذى شغل كل فلاسفة السياسة من قبله ، وهو اى الحكومات افضل بصورة مطلقة ؟! وبدأ اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته ، وعلى ذلك فضل ان يعطينا ابرز علامة على اصلح الحكومات على الاطلاق ، وهى « انه اذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية او التجنس او اقامة مستعمرات ، هى الأفضل بكل تاكيد ، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك تكون الأسوا » (ك ٣ ـ ف ٩ ـ ص ١٤٠) .

حقا انها اعظم علامات اصلح الحكومات !! . وانى لأعرف مقدما ان اعتراضات كثيرة يمكن ان تثار على مقولة روسو وخاصة ممن ينادون بـ « تنظيم الأسرة » والحد من النسل . ولكن ليتأملوا كلمات روسو دون ان يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثناها بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية والتى كانتا من ابرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا . ولقد كان هو نفسه يعرف انه يضع معيارا صعبا ، ولذلك فقد نادى قائلا فى ختام ذلك الفصل : « ايها الماهرون فى التخطيط ، الآن يجىء دوركم ، فاحسبوا وقدروا وقارنوا !! » . فهل نحن فاعلون ؟!

ان الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم واستطاعت حكوماتهم ان تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ، كما استطاع الشعب دائما ان يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف .. فهل نحن فاعلون مثلما فعلوا !! ام سنظل نركز على اقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى الدعوة الى التنظيم والتحديد للنسل !!!!

وكما اعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على أصلح الحكومات ، أعطانا كذلك معيارا للنظر من خلاله الى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عذبة جديرة بالتأمل « ان معظم الشعوب وكذلك الأفراد لا تكون طيعة الا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للتقويم . ومتى استقرت العادات وتأصلت الاحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهدا ضائعا ، بل ان الشعب لا يطيق المساس بأمراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب » (العقد الاجتماعى ـ ك ٢ ـ ف ٨ ـ ص ٨٧) .

ان روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على أحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ أكثر مما تنتمى الى فلسفة السياسة ، حيث أن الشعوب الشابة والتى تظل روحها كذلك ، يظل عطاءها الحضارى فياضا ومسيرتها مستمرة ، بينما الشعوب التى تشعر بأنها قد تقدمت فى السن فانها لا تقبل التجديد وتنفر من أى محاولة للاصلاح . ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون ، فقد سبق روسو فى التأكيد عى ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى أطوار الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء للدول والحضارات (انظر : مقالنا عن « عصبية ابن خلدون » فى مجلة القاهرة القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩) .

ولقد ربط روسو بين شباب اى شعب وبين حبه الشديد لحريته وتمسكه بها ، فالشعب « يستطيع ان يجعل من نفسه حرا طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية) ، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفذت . فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون ان يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته ، وما ان تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة الى سيد وليس الى محرر . أيتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة : يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها أبدا » . (نفسه ، ص ٨٨) .

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير ، يعزف على وتر الحرية .

ولا اغالى ان قلت انه كان أكثرهم تحمسا لها ومناداة بها . ورغم الغرابة التى قد نجدها فى بعض افكاره والتى ظن البعض انها معادية لروح فلسفة التنوير ، الا أن لنا معيارا آخر للتقييم ، فليس فيلسوفا من قلد غيره من الفلاسفة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفا اصيلا وليس مجرد كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير . لقد اراد أن يكون متخلفا عن عصره ، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع ان يتخطى الأفكار الشائعة ، ووسع من الدائرة التى دار فيها اقرانه ومعاصريه . فهو لم يهدم عالم القرن الثامن عشر انما غير فقط مكان مركز ثقله كما قال ارنست كاسيرر E. Cassirer ومن هنا نستطيع القول أن روسو وهو يحاول تخطى الأفكار السائدة ، قد استطاع ان يفتح آفاق عصر جديد فى الفلسفة السياسية كما قال جوته Goethe ذلك بحق ، ففى الوقت الذى ارتفعت الاصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ « الخائن » وبـ « العدو اللئيم » لفلسفة التنوير . قال عنه كانط kant « انه قد وضعنى فى الطريق المستقيم .. ومنه تعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت نفسى اقل فائدة من ذلك العامل العادى ، واعتبرت ان فلسفتى لم تساعد البشر العاديين على اثبات حقوقهم » . (انظر :

Hassner p. , La Philosophie politique de kant, Paris, P. U. F., 1962, p. 89) .

وليس من شك أن تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف فقط على ما مدحه كانط بالنظر الى تحليل روسو للطبيعة الانسانية ووقوفه بجانب الأفراد العاديين ، بل ان أساس التغيير هو محاولته ـ كما قلنا من قبل ـ الربط بين الفردية والجماعية ، اى ازالة الحواجز بين الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الأفراد كاملة غير منقوصة . ان هذا الربط الذى كشف عنه سباين واعتبره من تاثير افلاطون والفلسفات السياسية الكلاسيكية ، والذى اعتبره شوفالييه ربطا معقدا ومتناقضا « يقود قارىء روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة ، « حتى العظم » (اى يدافع عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات) ، الى منحدر هوبزى يعود

فيه كل شيء للحكم المطلق ، وترسم فيه سلفا كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية » (أنظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣) .
اقول ان هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع) ، وظهورهما معا فى الكل الأخلاقى (الدولة) . فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر اهمية روسو الكاملة وخصوصا فى ذلك التمجيد للارادة الجماعيـة والمشـاركة فى الحيـاة العـامة .

وعلى اى حال فان افكار روسو لم يتوقف تاثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حـاول فتح الطريق اليه . بل انه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته ، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢ م . كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتأثير فلاسفة التنوير وعلى رأسهم روسو ، فهى كما جاء على لسـان جافروش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo « غلطة فولتير .. غلطة روسو » . وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقـديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار .

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو ـ كما كان يردد فى حياته ـ غريبا بين البشر بل اصبح احدهم حينما وجدت افكاره طريقها الى قلوب وعقول الشعوب الأوربية . واصبح روسو ـ الذى لم يجد الصداقة فى حياته ـ صديقا لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية وللمجتمع على مر الأجيال والعصور .

اهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) جان جاك روسو : فى العقد الاجتماعى ، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ، دار القلم ، بدون تاريخ ٠

(٢)جان جاك روسو : الاعترافات ، ترجمة محمد بدر الدين خليل ، القاهرة ، مطبوعات كتابى ، بدون تاريخ ٠

(٣) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة: د ٠ محمد عرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥م٠

(٤) جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م ٠

(٥) جون لوك : الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك ، رقم ٨١ ، بدون تاريخ ٠

(٦) د ٠ مصطفى النشار : عصبية ابن خلدون ، مجلة « القاهرة » القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ، اغسطس ١٩٨٥ م ٠

(7) Aristotle : The Politics , Eng. tram . Ly Sinclair, Penguin Books , U. S. A. , 1977.

(8) Blooma : History of Political Philosophy, edited byl. Straus, 2 ed ., Chicago . 1972.

(9) Hassner P. : la Philosophie Politique de kant : Paris, P. U. F., 1962.

(10) Hobbes : Leviathan, Penguin Books, U.S. A. 1977.

الفصل السادس عشر

هيجل ..

و « عقلانية التاريخ » .

لا شك اننا مع هيجل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١م) سنكون ــ على حــد تعبير كروتشه ــ فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة ، عبقرية ضارعت عبقريات أفلاطون وارسطو وديكارت وكانط .. اذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان اصحابها مجرد أتباع ولم يكن لهم ــ فى رأى كروتشه ــ كبير شأن .

ولقد أجمل زكريا ابراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال « قال عنه قوم انه « الفلسفة » بلحمها ودمها ، ولكن قوما آخرين اطلقوا عليه « القاتل الحقيقى للفلسفة » وأعلن البعض أنه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بالف ولام التعريف ، ولكن البعض الآخر لم يشأ أن يعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كيركجارد انه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع « الفلسفة » فوق مستوى « الدين » ، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الفلســفة المسيحية » ! وذهب قوم الى انه كان صاحب أكبر مذهب ايقانى أو أعظم فلسفة ايجابية ، بينما زعم شلنج انه لم يستطع ان يقــدم للناس سوى مجرد « فلسفة سلبية ! » ... وقال البعض ان فلسفته كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والالحادية المحدثة ، بينما أعلن البعض الآخر انه لم يكن سوى مفكر بورجوازى بروتستانتى . وأعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا انه اعظم مفكر اثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون ان ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا ان كل مذهبه لم يكن أكثر من « عربدة فكرية »

سرعان ما أطاح بها تقـدم الفكر العلمى فى القرن العشرين ! »(*) ٠

وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشه الأولى عن عبقرية هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثر بها سواء بالايجاب أو سلبا كل التيارات الفلسلفية فى عصرنا الحالى من الماركسية الى الوجودية الى البراجماتية والتحليلية ، ففلاسفة هــذه التيارات المتباينة نشأت أول ما نشأت من اختلافها مع هيجل ٠ فكلهم خرجوا من عباءة هيجل بلا شك ٠

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموما فى تاريخ الفلسفة ٠ فاننا سنركز فى هــذه العجالة على أخص خصائص فلسفته ٠ انها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ ٠ فعلى الرغم من أننا قلا لا نوافق على الكثير من اراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها ، الا أننا لا نملك مع ذلك الا احترام جراة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك أننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ ، فالتاريخ ليس الا تاريخا للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول عنها انها شعوبا حرة فالحرية لا يملكها الا من يعيها ويعى اهميتها ويعى أنها فى الوعى بها ٠ والوعــى بها لا يكون إلا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الانسان على حد ســواء ٠٠

● أسس النظرة الفلسفية للتاريخ .

بذل هيجل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثيرون هــذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتى معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الاحداث والاعمال والظواهر التاريخيــة على الدخول فى هــذه الأفكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقا ٠ ولقد رد

(*) أنظر : زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ، دار مكتبة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٥ــ ١٦ ٠

هيجل على هؤلاء محددا ما يقصده بالنظرة الفلسفية للتاريخ او فلسفة التاريخ على أسس هى :

أولا : ان فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما اليها ، بل ان الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا انما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاقلة فى الزمان ٠

ثانيا : ان الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ ـ فى نظر هيجل ـ هى الفكرة البسيطة عن العقل والتى تقول « ان العقل يسيطر على العالم ، وان تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا » ٠

والواقع ان العقل يحتل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل ، ففلسفته بأقسامها الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل فى مجالات مختلفة : العقل الخالص فى المنطق ، العقل فى حالة اغتراب عن نفسه فى الطبيعة والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح(*) ٠

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ ، واذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ فانه قد برر كيف أن العقل هو جوهر الطبيعة فقال : ان الطبيعة تتبدى امامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية ٠ ونحن نشعر بالحاجة الى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى فى العنصر الكلى الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هى ما يشكل العقل فى الطبيعة وهذا الكلى هو الحقيقى وهو الماهية ولا يمكن للحواس ان تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من اجل العقل فحسب ٠٠ فالطبيعة بناء على هذا هى نوع من الفكر لكن لا كالفكر

(*) « انظر فى هذا بالتفصيل ما كتبه د٠ امام عبد الفتاح فى كتابه « المنهج الجدلى عند هيجل » طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ٢١ وما بعدها ٠

الانسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى او على حد تعبير شلنج انها عقل اصيب بالتحجر .

ثالثا : اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو أن العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته اعنى هو العقل البشرى . أما حركة النظام الشمسى فهى تتم وفقا لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهـذه القوانين يمكن أن ينسب لها اى ضرب من ضروب الوعى(*) . إذ الوعى الذاتى لا يكون الا للانسان .

رابعا : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر للتاريخ اننا نقحم افكارا فلسفية على علم التاريخ . بل ان هذا ـ فى نظر هيجل ـ نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مسارا عقليا وان التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم .

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع افكار قبلية وحشرها فى وثائق الماضى وحذر ايضا من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشارا واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزء من التاريخ ومن امثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن انفسهم من انهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمه ومعـرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح .

ولكن يمكننا ان نتساءل هنا من أين اتى هيجل بهذه الفكره الى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ ام انها قديمة استقاها هيجل عن غيره ؟؟

الحق أن هيجل نفسه اعترف بقدم هذه الفكره ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها .

(*) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الأول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص ٧٦ .

وايضا راجع ما كتبه د. امام فى المقدمات العامة للترجمة ص ٢٨ .

● العقل فى التاريخ :

يقول هيجل : واريد فقط أن أستشهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو ان العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالى يدبر التاريخ ايضا ..

أولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية الا وهى أن انكساجوراس اليونانى كان اول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذى يسوس الكون . وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين ، ان العقل هو الذى تتالف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها . ان الانسان هو الذى يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها .

وما ان استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى اخـــذت فورا مكانا هاما عند الفلاسـفة عدا ابيقور الذى نسب حوادث الطبيعة الى المصادفة .

ويروى افلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس ، وهذا النقص كان ان انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأفى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيرها لهامن خلال هذا المبدأ . فقدبقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات ، وبتعبير ادق لم تفهم الطبيعة على انها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا ان العقل هو سببها(*) .

ويستطرد هيجل : واذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة

(*) راجع المقتطفات المترجمة منكتابات هيجل المنشورة بكتـاب « هيجل » تأليف اندرية كريسون واميل بربيه وترجمة الدكتـور احمـد كوى ، المنشور ببيروت ، منشـورات دار بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ١١٣ وما بعدها .

الا وهى ان العقل يدبر الكون واشرت الى ما اعترضها من نقص فما ذلك الا لأن هـذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل اخر الا وهو ايماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث ان الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الاسباب الخارجية العرضية وانما تدبره عناية هى العنايـة الالهية . وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار اليه . فالعناية الالهية هى فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غاياتها اى غاية الكون النهائية المطلقة العقل ، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية .

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدا الذى نقول به هـو ذاته التعارض بين مبدا انكساجوراس وبين مبدا سقراط . فهذا الاعتقاد هو ايضا غير محدد اذ هو ايمان بالعنايه بصورة عامة . وهذه العناية لا نرتقى الى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بخليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعها . فمفسر التاريخ الآخذ بهـذا الاعتقـاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بان يعتمد بصورة عامة على مبدا العناية دون ان يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة .

اما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى ما نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيا عن انظارنـا وانه لمن الجسارة بمكان ان نحاول ادراكه . ونحن وان كان بامكاننا ان نفسر به حالات خاصة . الا اننا فى التاريخ امام عدد كبير من الافراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع ان نعتمدفىالتفسير على العناية(*) .

ومن هذا يتضح كيف ان الصورة الدينية للعناية مرفوضـة عنـد

(*) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته القائلة « ان العقل هو منظم الاشياء جميعا » حيث لم يستطع ان يفسر الطبيعة من خلالها تفسيرا غائيا حينما عاد الى رأى السابقين فى تفسير الطبيعة تفسيرا ماديا عن طريق العناصر الاربعة . [انظر فى هذا : محاورة « فيدون » لافلاطون ، ترجمة د . زكى نجيب محمود فى كتاب« محاورات افلاطون »

هيجل لانها تختلف ان لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلما أن صورة العقل في الطبيعة لدى انكسا جوراس مرفوضة أيضا .. فما هي الفكرة التي يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟ .

لدى هيجل ثلاث عناصر اساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هي .

اولا : طبيعة العقل (الروح) :

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فاذا كانت ماهية المادة الثقل فان ماهية العقل (الروح) هي الحرية . فالمادة تميل الى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فان وحدتها خارجية . اما الروح فكل صفاتها لا توجد الا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وانما وحدتها بداخلها .

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتي أو الاستقلال فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلا لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك . فالروح لكي تكون حرة حرية اصيلة عليها ان تعتمد على نفسها فقط . أعني انها لابد ان تكون هي الذات والموضوع في آن معا ، ان تكون العارف والمعروف في ان واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي ، او الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي ، حين يصبح الانسان عالما معقولا يتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية .

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعي الذاتي ، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على انه ملك لها(*) . تاريخ العالم

(*) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم في « هيجل أو المثالية المطلقة » طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

اذن هو مسـار تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها اعنى لكى تكون حره ، ومن هنا فهو ليس الا تقـدم الوعى بالحرية وكل مرحـلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية ٠ وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضـارة الهنـدية والفارسية والصينية والفرعونية ٠٠ وهذه الحضـارات تتميز بخاصـية أسـاسية هى أن المواطنين جميعا فى كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم ينفذون مشيئته ٠ وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن الا جريا وراء شهواته وأهوائه ، فهى ليست نعينا لذاتـه ومن ثم كان الحاكم طاغية لا انسانا حرا ٠

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجـد اتسـاع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة ٠ فقد كان المواطن اليوناني الرومانى مواطنا حرا وكانوا ينظرون فى ظل هـذا الى مواطنى الأمم الأخرى على إنهم برابرة وهمج ، ولقد اقر هذا فلاسـفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسـطو فى اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق ٠

وصل بنا هيجل فى تحليله الى ان الأمم الجرمانية كانت اول الأمم التى تصل الى الوعى بأن الانسـان بما هو انسـان حر ٠ وأن الحرية تؤلف ماهية الروح ٠ وقد عانت البشرية حتى وصلت الى هذا الأمر ٠

ثانيا : كيفية تحقق العقل فى التاريخ :

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسـائل التى تستخدمها الروح لكى تتحقق بالفعل فى العالم فيقول : ان الروح فى الأصل اشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وسـائل خارجيـة وظاهرة تتمثل أمامنا فى التاريخ ٠٠ لكن ما هى هذه الوسائل ؟؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقى للتـاريخ هـو الكلى لا الفرد ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية لامصالح الفرد وحاجاته وافعـاله ٠

لكن أول نظرة الى التاريخ ـ فيما يقول هيجل ـ تقنعنا ان افعال

الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة . فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الأنانية فهى اكبر منابع السلوك اثرا . وليس من شك ان حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة الى كل سلوك تاريخى وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى أن يحدث فى التاريخ .

وقد تعرض علينا عملية اشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة ، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعرف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهرى او الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ .

ويشير هيجل هنا الى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ أو الغاية او طبيعة الروح هى شىء مجرد عام وكلى فحسب أو هو وجود من اجل ذاته ، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو اعنى انه وجود لم يظهر الى العالم الخارجى بالفعل ، لأنه يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى التحقق الفعلى وهذا العامل الثانى هو الارادة وهو يعنى بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل الى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادىء وأفكار عامة قد احتاج الى منفعة شخصية او حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادىء العامة الى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيجل فى وضوح شديد « اننا نؤكد انه لم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل واذا كان الاهتمام يسمى انفعالا .. فاننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق انه لم ينجز شىء عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال »(*) .

(*) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ص ٩٢ وما بعدها .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة : الأول هو الفكر والثانى هو انفعالات البشر ويقول ان الجانب الأول هو السدى والثانى هو اللحمة فى النسيج الهائل يغزل منه التاريخ الكلى ، أما الحرية الأخلاقية التى تتحقق فى الدولة فهى الوحدة التى تجمع هذين الجانبين معا . واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى جعله يقرر انه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر اشباعه وتحققه الفعلى ، فان الدولة فى هذه الحالة تكون قد تاسست تاسيسا قويا متينا . واللحظة التى تصل فيها الدولة الى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها . ويحتاج هذا التحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية .

ولعل هذا ما حدا بهيجل الى ان يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى ان الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم .

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هـذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ - على حد تعبير جارودى - (*) لأنه يعرف عظماء الرجال بانهم اولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها . والمثالية هنا ليست شيئا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ فهى ليست خلقا او ابداعا

(*) Garaudy (Roger) , Perspectives deL' Homme. Paris, 1969, PP. 409 - 410.

نقلا عن امام عبد الفتاح ، مقدمه ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٤٠ .

فرديا ولا وحيا من السماء وانما هى معرفة ما هو موجود وما ينطلبه من فعل أى ان الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ(*) ٠

ثالثا : الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل) :

ان هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الارادة الذاتية والارادة الموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى ، وتتخلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة ٠ فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ٠ ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية ، اذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين (**) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ونحن نكون أحرارا حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا ٠ ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق والصورة التى تتحقق فيها

(*) انظر من مقتطفات هيجل « كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ » بكتاب « هيجل » تاليف اندرية كريسزن واميل بربيه ، الترجمة العربية ، ص ١٢٩ وما بعدها ٠

(**) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال « ان الحرية ليس لها معنى الا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية الا عندما تبين الحرية ٠٠ أن كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة » (انظر فى هذا ، كارل ياسبرز ، الحرية والسلطة ، مقال بمجلة ديوجين ، العدد الأول الترجمة العربية ، نشر دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ، ص ٣٣ ٠

هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معا . ولكن كيف يمكن للانسان العادى ان يدرك ويفهم هـذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ؟؟

هنا نجد هيجل يقرر ان الروح الانسانية (العقل الانسـانى) يصبح واعيا بهذه الوحدة عن طريق ثلاث اشكال اولها : الدين ، فعن طريقه نصل الى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الانسـان المؤمن الى الوعى بالروح المطلق . وثانيها : الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها : الفلسفة التى تقدم لنا صـورة من هـذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع . ويقول هيجل فى هذا : ان دين الدولة اى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا « فالدسـتور السياسى المعين لا يمكن انه يوجد الا مرتبطا بدين معين ، تماما كما انـه فى الدولة المعينة لا يمكن ان توجـد الا فلسـفة معينـة او نوع معين من الفن(*) .

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب . ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيا دائما لا يمكن ان ينتج فنا متقدما او فلسـفة حقيقية . فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنـون والآداب . ولا تظهر الفلسفة الا حيث توجد الحياة السياسية . فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى الى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعا من لا شىء ولا تخلق نظاما من العدم ، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصا فى الفكر .

(*) انظر الترجمة العربية « لمحاضرات فى فلسفة التاريخ » لهيجل، ص ١٣٧ وما بعدها

● **فلسفة التاريخ هى نظر الى التاريخ الحاضر :**

لعل ما انتهى اليه هيجل فى فكرته عن ان الفلسفة هى التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن ان يكون من اصلاح أو فساد ، هى ما حدت به الى النظر الى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة ، اذ ينظر الى فلسفة التاريخ – على انها مقيسة بفكرته عنها – هى التاريخ نفسه مقيسا بوجهة النظر الفلسفية أى من وجهته الداخلية لا الخارجية . ومن هنا أنكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل . واية وثائق هذه أو اية مصادر تاريخية يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستنادا اليها ان يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكلما نظر الى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل امامه الآن أو بعد الآن لان يعرف شيئا عن المستقبل الذى أوصد بابه فى وجهه . ان التاريخ لابد أن ينتهى بالحاضر لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر او ان التقدم مستحيل فى المستقبل ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة واننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح أو أن المسألة كما يقول هيجل هى أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال . وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ .

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق ان التاريخ لاينتهى فى المستقبل وانما ينتهى فى الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة أهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير أدوار فيوتر الذى قال ان فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الانسانية من بدايتها الى نهايتها اى نهاية العالم والى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيما . أما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وانما تختتمه بيومنا هذا تنتهى بنا الى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك انكارها

لأى تقدم يحتمل ان تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها أن تبرر تبريرا فلسفيا زائفا اى سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير(*) ٠

ونحن وان كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية الى التاريخ على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى بالتاريخ الماضى والحاضر لابد أن يولد وعيا بما يمكن ان تكون عليه المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية ، فلقد سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها واحدى فوائدها ٠

فاننا ـ مع ذلك ـ لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل فى التاريخ من شأنها أن تبرر الاوضاع الحاضرة لأن الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك دلك الوعى يقظ لا يتوقف ٠ فقصد هيجل كان أن التنبئو بالمستقبل اما تنبؤا بمخاوف أو آمال وهذا فى نظره ليس تاريخا وانما التاريخ هو ما يقع فعلا من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه الأحداث التى تقع ٠ ولكن اذا تساءلنا ما هى مضامين هذا الوعى من واقع فلسفة هيجل لكانت هذه المضامين تعنى التطور والتأثير فى المستقبل لأن الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور فى التاريخ ٠

وليس ذنب هيجل ان أصبحت نظريته التاريخية ـ كما يقول احمد صبحى(**) ـ جزءا ممن ايدلوجية ابشع النظم السياسية واكثرها تعصبا وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى ؛ نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى

(*) انظر فى هذا ما كتبه كولنجوود (ر٠ج) فى « فكرة التاريخ » ترجمة محمد بكير خليل ، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ ٠

(**) راجع تعقيب د٠ أحمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ فى كتابه « فى فلسفة التاريخ » ، منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ـ بدون تاريخ ، ص ٢١٥ ٠

والتفسير الماركسى والتفسير الوجودى .. الخ فقد قدم هيجل افكاره بصدد رؤينه للتاريخ وكان متعصبا ـ كما أوضحنا ـ للشعب الجرمانى والأمة الألمانية وهذا لأنه راى ان الوعى قد بلغ ذروته لدى الأمه الجرمانيه وهذا الى حد ما كان موافقا لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحى بالوعى فى التاريخ .

والحق ان هذا العمل القيم الذى قام به هيجل فى « محاضراته فى فلسفة التاريخ » كانت أهميته الحقيقية فى انه قد اثر تأثيرا شديدا على خلفائه بالاضافة الى انه اظهر معنى لأهمية الماضى فى فهم الحاضر وهذه حقيقة كانت مفتقرة اليها اغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش(*) .

ومع ذلك فان هذا لا يعنى تسليمنا بافكار هيجل وموافقتنا عليها بل ان قارىء « العقل فى التاريخ » لا يملك فى كثير من الأحيان الا ان يلعن النظرة العنصرية التى كان ينظر هيجل من خلالها مثلا للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج(**) . وايضا يكتشف القارىء لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخية التى اعتمد عليها هيجل فى مواطن قليلة نسبيا من كتابه لأن هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجيا وفلسفيا . ولعل هذا النقص هو ما أوقعه فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات. .
ولا ادل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطىء الذى اكتظ به كتابه عن « العالم الشرقى »(***) ، فقد لوى عنق

(*) انظر : وولش (و . هـ) ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة د. احمد حمدى محمود ، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٦٢م ، ص ١٩٧ .

(**) راجع راى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ ، جـ١ من محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ . وكذلك راجع انتقادات د. امام عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧ .

(***) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د. أمام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح ، فاعتبر مصر ملحقة بالامبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح الى العالم اليونانى . فقد اسقط هيجل عنصر الزمان واغفل المسار التاريخى للأحداث اغفالا مخزيا .

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية ان ينأى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى ان بدت جزئية فى مظهرها فانها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه .

* * *

أهم مصادر الفصل السادس عشر

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول « العقل فى التاريخ » ، ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) هيجل : العالم الشرقى : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .

(٣) د . احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، ليبيا ، بدون تاريخ .

(٤) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م .

(٥) اندرية كريسون واميل برييه : هيجل : ترجمة د . أحمد كوى ، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥م .

(٦) زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة : دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

(٧) كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

(٨) ولترستيس : فلسفة هيجل : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

(٩) وولش : مدخل لفلسفة التاريخ : ترجمة د.أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٢م .

الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون

الفصل السابع عشر

ماركس ..
والمادية التاريخية .

لم يلق اى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى ، وليس لدينا شك فى ان انتشاره ، كان لمقومات اساسية اعتمد عليها بذاته (ماركس ـ انجلز ـ لينين) . فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها ، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التى اهدرت فى فترة حرجة من فترات سيطرة الراسمالية (اللا واعية بمصالح العمال) على الغرب ، فكان لابد لهذه الافكار ـ التى تمثل خطة عمل جماعية ـ ان تسود وتنتشر كانتشار نبأ هام عبر وكالات الانباء العالمية ..

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد ان لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وانجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من اهمية فكان ان قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكانهما كانا يحسان ان المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفى مادى مثله مثل المذاهب المادية الاخرى التى كانت منتشره فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعد انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة ان لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفا من خلالها ان المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال الى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البرولينارية على حقوقها كاملة . ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله

من أفكار اثرت كل هذا التأثير الذى لم يكن ماركس يحلم به فهو الذى قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين ابناء العصر من لقى مقتا وافتراء عليه مثل ما لقيت ٠

واذا كنا نطمئن ماركس فى مماته بقولنا له ان مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن الى شبه عقيدة مقدسة ان لم يكن كذلك بالفعل ٠ فاننا نتساءل من ناحية اخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن اسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل اليها دعاتها من خلال نظرتهم هذه الي التاريخ ؟؟

ونود أن نشير قبل الاجابة على تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشؤ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها الى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ ، وفى عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى ، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى والبسته ثوبها متخذة اياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فوير باخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه « ماهية المسيحية » حيث قرر أن الانسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد او يفكر ٠ ولقد أخذت ايضا ما تبلور لدى الكثيرون من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيش هى أساس التقدم البشرى(*)

(*) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى : ألبان ويدجري ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس إلى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢م ص ١٨٧ وما بعدها ٠

Seligman (E. R. A.) , The eonomic interpretatation of history 1898 pp. 70 - 86.

واذا كانت كل هذه الاتجاهات قد اثرت فى نشأة الفلسفة الماركسية التفسير المادى للتاريخ فان هذا لا يقلل من اصالة المذهب الماركسى ، لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون فلسفته وليس اى منها وحده كان يمكنه الوصول الى هذه التركيبة . فالفلسفة الماركسية شانها هنا شأن كل الفلسفات تاثرت بما سبقها وما عاصرها من افكار وقدمتها فى صورة تركيبية جديدة كانت اهميتها فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما احدثت من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر ان تحدثه ـ سلبا او ايجابا ـ فى تاريخ العالم من تقدم . ولنعود الى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الاجابة عليها للماركسيين(*) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئهما . وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها .

اولا : المادية التاريخية علم فلسفى :

ما هى المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث فى المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى ؟ وهل تحيط كل الاحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟ وما هو جوابها عن السؤال بصددى مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية ؟

ان علوما اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة ، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الاحصاء الاقتصادى واقتصاد الصناعة والتموين ، والتجارة ، والمالية ، الاقتصاد السياسى والتاريخ .. الخ :

(*) سنعتمد فى عرضنا للمذهب اساسا على : بوغوسلافسكى وكاريوشين وراكيتوف وتشيرتيخين وايزرين فى مؤلفهم : فى المادية الديالكيتكية والمادية التاريخية ، ترجمة خيرى الضامن ، المنشور بدار التقدم ، موسكو ، ١٩٧٥م ، ص ٢٨٠ وما بعدها

لكن المــادية التاريخية هى علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة اى مجتمع وتطوره فى اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشــاملة للوجود عموما . فالقوانين التى اكتشفتها المــادية التاريخية ليست سارية المفعول فى الطبيعة ، اذ انها جميعا قوانين اجتماعيــة من حيث شــكل مفعولها ومن حيث مضمونها . اما المجتمع فهو لا ينفصــل عن حيــاة الناس ونشاطهم . ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية ان تتجلى الا عبر نشــاط الناس .

ان المــادية التاريخية كعلم فلسفى انما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره ، وهى تتناول دوما قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية . ومهما كانت المسالة التى تتناولها المادية التاريخية فان الاسوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعيــة يتجلى دائما فى مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى ، بين الظــروف والانسان . فالمادية التاريخية اذن تدرس اولا : السنن العــامة لحيــاة وتطور اى مجتمع بشرى ولمــا كانت هذه القوانين تفعل فعلها باشــكال متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فان المــادية التاريخية تدرس اعم مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصــادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها . وهى تدرس ثانيا : العــلاقة بــين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وهذا من شــأنه ان يتيح لها امكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التارينخية ، ليس كمفعول لقوى غيبيــة تفرض ارادتها على البشر ، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ اهدافهم التى لا تمت احيانا باية صلة لسـير التاريخ عموما ، ولكنها تتشابك معه تشابكا ضمنيا عضويا .

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية ان التاريح يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى الى اشكاله الأرقى ، وان الانتقال الى شــكل ارقى للتطور امر حتمى وذلك لأن الأشكال القديمة للنظــام

الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقا أمام مواصلة تطور المجتمع . وأثبتت المادية التاريخية - كما يرى دعاتها - استنادا الى معطيات التاريخ والى خبرة البشرية طوال القرون ان المجتمع الخالى من الاستغلال والاضطهاد والمبنى على أساس العمل الحر ليس حلما طوباويا وانما هو نتيجة لتطوره الداخلى ، وأن الانتقال الى هذا المجتمع الشيوعى أمر حتمى مثلما كان أمرا حتميا فى السابق الانتقال الى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعى .

ولقد أضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام الى التعليل التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع الى طريق التطور الشيوعى تعليلا آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية الى الشيوعية ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطا لا ينفصم بنظرية الشيوعية العلمية . وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون أن يثبتوا بأن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وافكار الشيوعية ما هو الا دليل على ضيق الأفق الطبقى لدى العلم الاجتماعى الماركسى اللينينى . ويزعم أولئك النقاد ان وضع النظرية العلمية حقا لا يمكن الا اذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أى موقف طبقى ازاء العلم يؤدى الى التحيز والى ضيق التفكير .

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون : هل فى ذلك شىء من الصواب ؟ هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم الى طبقات ان يعلو على المصالح الطبقية ؟ ليس فى المجتمع الطبقى اناس خارج

الطبقات . فلا يمكن للمرء ان يعيش فى مجتمع وان يكون متحررا منه . ولا يستطيع الانسان الا أن يعتبر نفسه « حرا » بهذا المعنى ، ولكنه لا يمكن فى الواقع التحرر من المصالح الطبقية فى المجتمع الحديث . فأن فكرة مثل هذه « الحرية » ما هى الا وهم برجوازى .

ان كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وان يذود ويعبر فى نتاجه دوما عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده . وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما اذا كان منتميا من الناحية الشكلية الى حزب ما أو غير منتم . ولا يعنى ذلك ان مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة ابناء تلك الطبقة فقط فأن حزبية الأيديولوجى مشروطة ليس بانتمائه الى طبقة معينة بقدر ما هى مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات .

فالديمقراطيون الثوريون الروس فى القرن التاسع عشر كانوا ايدلوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين ابدا . فان هيرتسن مثلا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشيفسكى وبيلينسكى ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء . وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا فى مؤلفاتهما بثبات دائما عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علميا اهداف نضالها ووسائله .

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة . فهل يجعله ذلك ضيق الافق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب ـ من وجهة نظر الماركسيين ـ على هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن فى طبيعة الطبقة التى يعبر المفكر عن مصالحها . فالبرجوازية ، كطبقة ، قد دخلت منذ زمان بعيد فى تناقض مع سير التاريخ . وصارت مصالحها فى ايامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى ، بل ومع تطور المجتمع ككل . ولذلك فاذا كان الايدلوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وان يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من أجل مصالحه الطبقية ، وأن يعجز

عن وضع نظرية علمية حقا • وعلى النقيض من ذلك ايدلوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافا لمصالح البرجوازية • فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعا لذلك الى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية • وهكذا فان حزبية الفلسفة الماركسية ليست اطارا يحددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية •

ثانيا : الفهم المادى للتاريخ :

حاول الناس منذ اقدم العصور ان يتكهنوا اسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية • ونصح الدين والكنيسة الانسان الخاطىء بان يوجه انظاره الى الاله وان ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية – كما تقول الكنيسة للرعية – تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى امام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه •

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ ، فقد رفضت ايضا التفسير العقلى للتاريخ فى قولهم : كان بعض المفكرين قد دعوا الى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة • وكان هؤلاء المفكرون يرون فى ابداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية • ولكن الماركسية ترى ان جميع الفلاسفة الذين ساولوا من قبلها قضية المجتمع فانهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين او مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى ان يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى – على حد تعبير الماركسيين – هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة • وقد التزم – فى نظرهم – بالمواقف المثالية كذلك فلاسفة ارتبطت اسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطا لا ينفصم امثال هولباخ ودينى ديدرو وكلود هيلفيتيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا ان يدركوا ما هو الامر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد اكدوا ان آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحددها الظروف القائمة فى المجتمع وان هذه الظروف تعتمد كليا على ارادة الناس • ولم يستثن

من هـذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك ان اساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وان اشـكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئا فان سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء الـــدين الذى يستند اليه ذلك المجتمع . ولغرض جعل هـذا المجتمع طيبا يبغى استبدال الدين السيىء بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينا جديدا هو « دين الحب الخالص » معتقداً بأن المجتمع المستند الى هـذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال .

١ ـ ظهور المـادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية :

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح او حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى . الخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس . واتسمت وجهة النظر هـذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب وبدت وكانها امر بديهى لا يحتاج الى برهان .

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما اخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة ، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ ان الانسان بحاجة الى الطعام والشراب والمسكن قبل ان يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين وبعبارة اخرى ينبغى للانسان ان يلبى حاجاته المـادية فى بادىء الأمر ، وكانت هـذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المـادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها . فاذا كان عى الانسان أن يلبى حاجاته المادية كى تتهيأ لـــه امكانية التفكير فذلك يعنى أن اساس التاريخ هو انتاج تلك الأشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المـادية اى انتاج الطعام والملابس وبناء المساكن .. الخ . وذلك يعنى ان اساس التاريخ هو انتاج الخيرات المـادية .

ويتبع ذلك اسـتنتاج آخر فاذا كان انتاج الخيرات المـادية بشـكل

اساس التطور التاريخى فذلك يعنى ان الدور الحاسم فى التاريخ يلعبه النـــاس الذين ينتجون تلك الخيرات . اى جمـــاهير الشغيلة على حــد تعبير الماركسيين .

ويتضح من خلال هــذا اهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البسرى رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شــيئا ثانويا لا شــأن له بالنسبة للتاريخ . كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله فى نشاط الافراد(*) ولا يعاجون اعمال الجماهير ، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون ان التاريخ من صنع الأبطــال المتعالين على الجموع .

ولقد بين الفهم المــادى للتاريخ ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وانجز الدور الفعلى للشــعب كخالق للتاريخ وصانع لجميــع الخيرات المــادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع .

فقد برهن ماركس ــ كما يقــول لينين(**) ــ اولا : ان الانتاج المــادى وليس الأفكار هو الذى يشكل اساس التاريخ . وثانيا : ان التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشــعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة . وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسيين فى النظريات التاريخية السابقة .

(*) ان هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيون لأن التاريخ من صنع افراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض انصاره فقط ، اما وجهة النظر الغالبة فتقول ان التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل نعتمد على فكر الشعب وثقافته امثــال فولتير ومونتسكيو ومن قبلهم كان مؤرخوا العصور الوسطى الاسلامية .

(**) راجع : لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٧ .

٢ ـ التاريخ عملية موضوعية

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار (*) على الحياة الاجتماعية قد هيا لماركس وانجلز امكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لارادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلا لنشاط الهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر .

واثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك ان المجتمع يتطور من الاشكال الأوطا الى الاشكال الارقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، وان الشيوعية ليست بدعة من قبل اناس طيبين حالمين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفا أيضا ان الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها ان تحطم الراسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى . واستندا الى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك .

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الراسماليين الليبراليين ، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات واخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم :

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين ان يدحضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافا للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر . فكل ظاهرة اجتماعية اذا تناولناها بكامل سماتها انما هى ظاهرة فريدة ، فلنأخذ مثلا الثورة الفرنسية فىالقرن الثامن عشر

(*) هو معيار علمى شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة اساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد الى بلد .

والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر . فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل واعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات وبشوارع باريس الغاصة بالشعب الثائر وباغانى الباريسيين المرحة . أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس واقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عاما ثم انتهى كل ذلك بالمساواة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش .

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو ، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع . ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما . فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزيء هو تصفية النظام الاقطاعى القديم واقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشىء ذاته وهكذا يوجد شىء مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشىء المكرر هو الشىء الجوهرى أما الأمور غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ . وبما أن الظواهر الاجتماعية ـ كما رأينا ـ تنطوى على التكرار فذلك يعنى ان قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجودة ايضا .

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة . غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة . اما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع انها سارية المفعول بغض النظر عن ارادة الناس ووعيهم الا انها تتحقق دوما عبر نشاط الناس . ولذلك فالتاريخ كله ما هو الا حاصل للنشاط البشرى . والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس على حسب ارادتهم بل طبقا للملابسات الموضوعية التي يتواجد فيها كل جيل يجتاز عتبة الحياة . وهكذا فان النشاط البشرى يندرج ـ لدى ماركس ـ فى مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ . زد على ذلك ان النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين .

ولقد علق شتاملر ,وهو من اوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلا :

ا كان كسوف الشمس لابد وان يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس ٠ وما الداعى لتنظيم « حزب لمساعدة الثورة » اذا كنا نعتقد ان الثورة البروليتاريه هى نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضـوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون مساهمة الناس وبالتالى فالثورة اذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم ٠ ولقد رد الماركسيون بقولهم ان كسوف الشمس يحل فعلا بدون مسـاهمة البشر ٠ هـذا قول صائب ٠ فالنشاط البشرى لا يدخل ضـمن الشروط المؤدية الى حدوث الكسوف ٠ ولذلك فان فكرة تنظيم « حزب لمساعدة كسوف الشمس » لا يمكن ان تظهر كما كتب بليخانوف الا فى دار المجانين ٠

بيد ان حال الثورة يختلف عن ذلك تماما ٠ اذ ان الناس هم الذين يقومون بها وهى لا يمكن ان تتحقق بدونهم فان نشاط الناس هو الشرط الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها ٠ ولذلك فان تنظيم وتاسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لاعلان الثـورة انما هو امر ضرورى لا مفر منه ٠

٣ ــ الضرورة التاريخية والنشاط البشرى :

يتبادر الى الذهن سؤال هام هو اذا كانت قوانين التطور الاجتماعى موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر ، فما هو دور البشر فى العملية التاريخية ؟ او ليس البشر عبيدا للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الانسان ان يكون حرا ؟ والمقصود هنا طبعا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الانسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية ٠ وكان ابرز مفكرى المـاضى ــ والقول مايزال للماركسيين ــ غالبا ما يعنون بالتفكير فى حل هـذه المسالة ٠

وكان الكثيرون منهم يعتقدون ان ارادة الانسان قادرة على خلق التاريخ ٠ ورأت الماركسية ان وجهة النظر هـذه باطلة لأن التاريخ يتطور

طبقا للقوانين الموضوعية ، وكان هناك مفكرون يرون أن الانسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وانه عبد لها . ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الانسان اى شىء ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى : الحرية هى الضرورة المعروفة . الا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى اطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الانسان المتمسك بالفهم المادى للتاريخ .

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أول من عارضه قائلا أن الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الانسان فى التطبيق العملى . فبديهى أن معرفة الضرورة أمر لازم للانسان من أجل أن يكون حرا . فالضرورة عمياء اذا لم تكن غير مدركة . والانسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الانسان لا يكون حرا اذا عرف الضرورة وحدها فان معرفة الضرورة ما هى الا الشرط الاول للحرية التطبيقية ، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة الى افعال وتحويل الضرورة المعروفة الى واقع عملى .

فاذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقا لهذه المعرفة ، وبالتالى فان الراسماليه ستهلك حتما وسيحل محلها المجتمع الشيوعى . ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية « الحرية تكمن فى السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية ، تلك السيادة المستندة الى معرفة ضرورات الطبيعة »(*) .

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلا جذريا . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية . ان كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الانسان ضد العالم الخارجى . فالمقصود هنا هو أنه

(*) راجع : ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، المجلد العشرون ، ص ١١٦ وما بعدها .

اذا كانت الضرورة غير معروفة فالانسان يظل عبدا لها واذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية ، فهذه الضرورة لا يمكن أن تفنى ٠ واذا عرف الانسان الضرورة فانها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شيء خارجى ، بل تتحول الى مضمون داخلى لمعتقداته ٠ وفى مثل هـذه الحالة يتصرف الانسان بحرية اى طبقا لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية ٠ فحتى الثورى المقيد بالاغلال والمقاد تحت الحراسة الى الأشغال الشاقة يعتبر حرا بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة ٠

وهكـذا يصبح الانسان حرا فى الواقع العملى اذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل « بمعرفة للأمور » على حد تعبير انجلز ٠

ان التـاريخ اذن فى نظر الماركسية يتطور وفقـا لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسالة اختيار تلك الطـرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كانما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل ٠ وبديهى ان بالامكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم(*) ٠ الا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف ٠ وهـذا ما حدث مثلا فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانيـة ، ففى هـذا المثـال تجلت الضرورة التاريخية النهـائية التى لا مرد لهـا ٠

٤ ـ تاثير الظروف البيئية المـادية على التطور التاريخى :

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة ٠ ان هـذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن ان تكون متباينة ٠

(*) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية ان قوى البروليتاريا لابد ان تنتصر فى النهاية ٠ وهذا اعتقاد غريب ٠ والأغرب منه انها تصف نفسها فقط بالتقدمية ٠ وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة ، فهى فلسفة على طريق التقدم ٠ فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها ايضا صفة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها ايضا فلسفات علمية ٠

فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوا بالجبال أو الغابات ويمكن أن يكون صحراء أو أرضا خصبة . ويمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية ، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار .

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة الى بطء التطور . ولايضاح هـذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغى تفسيم هـذه الظروف الى مجموعتين من الظواهر : الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل . وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار .

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المـادية بدائيا جدا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبير جدا . وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل ان يلعب اى دور فى تطور المجتمع . أما الآن فان المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم فى حياة المجتمع . الا ان تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العمل . فان دورا كبيرا كانت ولا تزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجزائرى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى .

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد بعض مفكرى المـاضى ؟

ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسـم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيا طوال ملايين السـنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية اقصر كثيرا . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السـنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية . ويصدق هـذا على تاريخ اى بلد آخر .

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة ، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الانسان وكان هـذا الانسان المفتقر الى المعارف والى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدا للطبيعية ٠ وواضـح ان تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان اكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية ٠ وبتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الانسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية ٠ وبالتالى فان الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضاءل تدريجيا بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى ٠

زد على ذلك ان الانسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة ٠ وعلى اى حال فمهما كانت نجاحات التقـدم عظيمة فان تأثير الظروف الطبيعية على حيـاة المجتمع مهما كان متطورا فانه يتواجد فى بيئة جغـرافية ملموسه وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع ٠

ومن ناحية أخرى فان البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السـببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطـوره والانتقال من نظام اجتماعى معين الى نظام آخر ٠ وهما لا يمكن ان يكونا السببين الحاسمين فى ذلك ٠ وكل ما فى وسعهما هو اما ان يساعدا او يعرقلا التطور الاجتماعى ٠ ثم انهما فى آخـر المطاف ـ فى نظـر الماركسية ـ يتوقفان على أسلوب انتاج الخيرات المـادية ، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع ٠ ان الانتاج المـادى هو أساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة ٠

● وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية :

أولا : لقد انطلق ماركس وأتباعه من موقف هيجل وظنوا ان كل فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيجل ونظرته العقلية الى التاريخ ٠

والحق انهم ـ رغم ادعاء التحرر من آرائه ـ لم يفلتوا من قبضة هيجل ، فنظرية ماركس فى التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التى وجدناها لدى هيجل ، اذ تتجلى قوتها فى أنها تنفذ الى ما وراء الحقائق لتمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند اليه الأفكار المجردة . اما ضعفها فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحى الحياة الانسانية (هى الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هـذه وحدها هى مظهر العقلية الانسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الاصرار على ان تاريخ البشرية ليس انواعا من التاريخ يسـير جنبا الى جنب وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى وهكذا وانما هو تاريخ واحـد .

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر أن هـذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة « العضوية » التى نستطيع أن نتبين فى مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة . والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسى عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادى عند ماركس) فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كيانا مستمرا يبقى على وحدتها ، لأنها كما يقول ماركس فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو ان تكون تعبيرا عن حقيقة اقتصادية جوهرية(*) .

ثانيا : ادعى ماركس انه قد قلب الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، فبعد ان كان الجدل لدى هيجل كانسان يقف على رأسه ، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه . ولكن كولنجوود استطاع ان يكشف زيف هـذا الزعم ، فهو يقول بعبارة مهذبة ان ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل الى الطبيعة وينتهى بالعقل وماركس لم يعكس هـذا الوضع كما ادعى فهو قد اشار الى الحدين الأول

(*) انظر : كولنجوود ، فكرة التـاريخ ، الترجمة العربيـة ، ص ٢٢٥ .

والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث . وقد يكون قصد ماركس اذن أن منطق هيجل فى الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل الى الطبيعة أما منطقه الجدلى فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل الى الفكر .

ويضيف كولنجوود أن ماركس لم يكن قطبا من اقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة أن اسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه فى النظر الى العقـل على انه من انتاج الطبيعة (انتاجا يستند فى الأصل الى منطق الجدل) . وكان على بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » لا تنصرف الى الشخص الذى يفكر وانما تنصرف الى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هوَ الذى حذرنا من اننا لا ينبغى أن نتصـور أن الأفكار لا وجود لهـا الا فى عقـول الناس ، اذ لو صدق هـذا لكانت هـذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمقته هيجل ، وانما نبتت هـذه الأفكار فى رءوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن اناس يفكرون فيهـا ، لمـا كان هنـاك محل للقول بوجود بشر ، بل لمـا كان هنـاك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هـذه « الأفكار » كانت هى الاطار المنطقى الذى يستطيع وحده أن يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر ، عالم يضم كائنات لا تفـكر وكائنات تفـكر على حد سـواء .

وهـذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة اطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ اطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيرا عن تفكير الانسان ، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدما بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده أن يعيش . من هـذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : أولهما ان العقل لابد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما انه لابد أن ينشط

عن طريق ادراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعة) . لذلك نجد أن النشاط التاريخى للانسان بوصفه نشاطا حادثا أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر • ولكن معنى هـذا النشاط ـ ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهرا لهذا التفكير ـ امر لا تقرره الطبيعة أو تتحكم فيه وانما تقرره « الأفكار » ، وهى القوانين الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق • ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ تتبع صـورة معينة هى أنمـوذج ملون من تلك الصـورة التى كان قـد خططها المنطق •

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح انه كان مهتما ببيان كيف ان المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنتظم نشاط التاريخ وعلى الطبيعة ان تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها • أما فى نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شـيئا اكبر من البيئة التى ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هى الأصـل الذى اشتقت منه صورته • لقد اعتقـد ماركس أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) اسـتنادا الى المنطق على نسق الصورة المشهورة التى رسمها هيجل للمراحل الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو أن شخصا واحدا هو الحر ، وفى العالم الاغريقى الرومانى بعض الأحرار ، أما فى العالم الحديث فالكل احرار » وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة ـ كما فعل هو ـ فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل وهى « الشيوعية البدائية والراسمالية والاشتراكية » وحيث نجد أن معانى الألفاظ لم تأت اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية (*) •

ثالثا : ان الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة الى اشكال ارقى ونحن لا نرفض هـذا وانما نتساءل : لمـاذا اعتقدوا أن

(*) نفس المرجع السابق ، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨ •

هـذا الشـكل الأرقى لابد وحتما أن يكون فى سـيادة البروليتاريا ثم الشـيوعية الكاملة ؟؟

ان هذا الاعتقاد يبين مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى نفس الوقت ، ان البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت الى تكوين الدولة والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم . وتأتى الماركسية لتحاول الرجوع بنـا الى عصر الشيوعية « البدائية » نعم ! الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن فى ظلها ان يحيا الانسان مطمئنا لأن الأطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون . وهـذه طبيعة البشر . فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير الى أسمى وارقى تطور الى الشيوعية الكاملة .. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بان البشرية ستعود مع الفارق الى بدايتها !!

ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلا ان يتطور المجتمع بقوانين جبرية الى سـيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة) فتعطى للناس حقوقها وتصلح من شـأن الطبقـة البروليتارية وتساويها بباقى الطبقـات فى الحقـوق والواجبات . فيعيش المجتمع فى سـلام بدلا من الصراع الطبقى ثم سـيادة الطبقة البروليتارية بعد سـيلان دماء الرأسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السـعيدة فى ظل ملكية عادلة ومصالح مشـتركة .

ان الماركسية فى هذا التصوير الخيالى لانتقال المجتمع الى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسـفة المثاليين(*) على الرغم من كـل

(*) ولقد صدق هنرى ايكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية .

أنظر : هنرى ايكن ، عصر الايدلوجيا ، ترجمة محى الدين صابر المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١ م ، ص ٢٣١ .

امكانيات التطبيق التى صاغتها فى طياتها . وهى وان كانت هى الفلسفة الرسمية لثلث العالم فانها بعد سنوات ستفقد دعامتها الاساسية حينما تفشل المجتمعات التى تعيش الآن مرحلتها الاولى - وأعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا - فى الانتقال من هذه المرحلة الى مرحلة الشيوعية . وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال الى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم الا بعد ان تتحول كل دول العالم الى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية . وهذا - حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وافكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات - شىء مستحيل التصور فضلا عن أنه مستحيل الوقوع .

رابعا : حينما رد ممثلوا الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع طبقى لا يستطيع ان يعلوا على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقى اناس خارج الطبقات اذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرا - فى نظرهم - حين يعبر عن مصالح طبقية .

ونحن نؤيدهم الى حد ما الى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك بعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان . وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وانما يبدأون من الواقع .

وهذه الفرضية ان المفكر العظيم - فى نظرهم - هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى الى سيادة تلك الطبقة ، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنها يقابلها غيرها دائما ، فهى لا تصلح ان تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها . ان هذه المسالة مسالة نسبية فليس من الضرورى دائما ان يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الآونة . لأنه قد ياتى من يقول ان من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة أن يعيش هذا الفرد شاعرا بآدميته وحريته تجاه الحزب وعقيدته وفكره ، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية فى نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد فى تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات ، موصوفا بانه مفكر حر . فالحرية فى أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط .

ولقد صدق المفكر الروسى ميخائيل باكونين وكان معاصرا لماركس حينما كتب يقول « ان ماركس أعوزته « غريزة الحرية » وكان من أخمص قدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد (*) » .

* * *

(*) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ — ١٨٧٦ ، وقد حالف ماركس بعض الوقت فى الجهود الهادفة الى اثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير فى كتابه « الله والدولة » ولكنه عاد وشعر ان موقفه مخالفا لموقف ماركس اذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى « الحرية » ولقد راعه أن ماركس يهدف الى الاستبداد لا الى الحرية فاعلن معارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك : ويد جرى ، فى : التاريخ وكيف يفسرونه : الترجمة العربية ، ص ١٨٩) .

أهم مصادر الفصل السابع عشر

١ ـ ماركس وانجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية ٠

٢ ـ ماركس وانجلز : الأيدلوجية الألمانية : ترجمة د٠ فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م ٠

٣ ـ يوغسلافسكى وآخرون : فى المادية الدالكتيكية والمادية التاريخية : ترجمة خيرى الضامن ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م ٠

٤ ـ كيلله كوفالسون : المادية التاريخية : ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، الطبعة الثانية ، موسكو ، بدون تاريخ ٠

٥ ـ شيبتولين : الفلسفة الماركسية اللينينية : ترجمة لويس اسكاروس ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨١ م ٠

٦ ـ البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسر
جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهر

٧ ـ كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة م
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ٩٦٨

٨ ـ هنرى ايكن : عصر الأيدلوجيا : ترجم
منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ م ٠

R. A.) : The economic Interpretation of

الفصل الثامن عشر

اشبنجلر ..
و « بيولوجية الحضارة » .

يعد اشبنجلر (۱۸۸۰ ـ ۱۹۳٦ م) الفيلسوف الالمانى من القلائل ذوى النظرة الأصيلة الى التاريخ ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلا عن غيره او متاثرا باحد سوى جوته ونيتشه حينما اعلن رأيه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكرا فى تحليلاته ، ولهذ فقد كان له تاثير بالغ على من اتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبى .

ولقد أثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشبنجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيرا بيولوجيا .

● مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم :

اذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فان التاريخ فى نظر اشبنجلر لا يجب ان يقوم عليها لانها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية . وانما يستبدل بها مقولة المصير .

ولا يعنى اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من انها مفهوم مرادف للجبر او القوة الخارجية التى تحدد سلوك الانسان . وانما يعنى بالمصير شعور الانسان بذاته ازاء قوة انسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الانسان الكامنة من اجل تاكيد الوجود .

وتقتضى فكرة المصير عاملين ، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود احداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب

الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمس المصير فهناك احداث كثيرة فى حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما لابد أن ينفذ الحدث الى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن اخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما يستحيل عوده يولد فى النفس الجزع .

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما فى ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية . أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها من أجل اثبات الذات وفى ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (*) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ فى نظر اشبنجلر غير المصير . وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها فى نظره قد أخطأت فى فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدما مطردا للعقل البشرى الى مالانهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنى(**) .

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، اشبنجلر ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م ، ص ٤١ وما بعدها . وانظر أيضا : أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٤٣ .

(**) أنظر عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٦٧ ـ ٦٩ .

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها ، فان تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر الى الدولة باعتبارها أشبه بالكائن العضوى فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معنية تتطور فيها من مرحلة التأسيس الى مرحلة الهدم والفناء . (أنظر مقدمة ابن خلدون . وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب) .

ولقد ارتبط بالتقدم وهم حينما اتخذ الاوربى من خلالها حضارته مركزا يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ الى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه الى أن يضغط تاريخا كتاريخ مصر الذى امتد الى أكثر من ثلاثة آلاف عام فى عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات . واذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الاوربى أن يتخذ من حضارته محورا ثابتا يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والاسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر .

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة أعقبها فناء . أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك ، أو نمو المجتمع اللاطبقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

● الحضارة ككائن عضوى :

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوربى وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس ان الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب . فكان المؤرخ الأوربى يتصور أوربا الغربية قطبا ثابتا للحضارات لشتى الحضارات لأنه يعيش فوقها . والثورة الكوبرنيكيه التى احدثها اشبنجلر فى النظر الى التاريخ انه نظر اليه لا على أنه مركزه الحضارة الاوروبية وتدور حولها الحضارات الاخرى بل نظر اليه على انه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية اليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة .

انه يصف بنفسه ما قام به فى كتابه الشهير « تدهور الحضارة الغربية » بانه اكتشاف كوبرنيكى فى الميدان التاريخى ٠٠ فهو لا يعترف بأى مركز ممتاز للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية على الحضارات من هندية بابلية ، صينية ، مصرية ، عربية ومكسيكية ٠ وهذه هى عوالم منفصلة لكينونة ديناميكية لها تماما من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة ، بينما أنها تتجاوز مرارا الكلاسيكية من حيث العظمة الروحية وقوة التسامى والتحليق(*) ٠

فالتاريخ اذن فى نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحى العضوى تمام الشبه ٠ فتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان أو الحيوان او الشجرة سواء بسواء ٠ والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، فاذا كان سياق الحياة واحدا بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعا سياق واحد تسير عليه ٠

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول : تولد الحضارة فى اللحظة التى فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الابدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من اللامحدود والفناء ٠ وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها ٠ وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود الى الحالة الروحية الأولية »(**) ٠

فكان الحضارة روح زاخرة بالامكانيات الممكنة التحقيق تأتى الى الوجود الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة

(*) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : الترجمة العربية لاحمد الشيبانى ، الجزء الأول : دار مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ ، ص ٦٢ - ٦٣ ٠

(**) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧١ - ٧٢

فتبدأ فى تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللا شعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها هو تاريخ هذا النضال الشاق الضيق بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح فى نضالها خالقة فى أثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص . وطالما كانت تنطوى فى باطنها على قوى خالقة استمرت فى هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال . أما اذا فقدت قواها الخالقة اما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب واما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد فى استطاعتها أن تعلو على على الحد الذى اليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة فى الخارج ، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح « مدنية » بعد ان كانت « حضارة » . ولكن ليس معنى هذا أن تفنى نهائيا بل لا لازالت قادرة على البقاء قرونا أخرى ، كما تبقى الشجرة التى استنفد الزمان عصارتها سنوات طويلة ولاتزال تمد أعضائها التى أصبحت فريسة للسوس .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوى الحى فانها تمر بنفس الأدوار التى يمر بها هذا الكائن الحى فى تطوره . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها . أو ان شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وكل حينئذ أن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها . ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التى تناظرها من خصائص أو ماللأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصـــائص ومميزات (*) .

ويلاحظ اشبنجلر انه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى اذ ينفى أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها . فهو يرى فى الحضارات نموذجا يتكرر كدورة الحياة فى الكائن الحى

(*) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص ٧١ — ٧٣ .

ويفحصها ـ كما اسلفنا القول ـ بمدلول توالى الفصول الأربعة . فلكل حضارة ربيعها متمثلا فى عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحيا بخيال ميثولوجى خصيب . ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف ويقدم شكلا علميا من الوعى .

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة . ثم تنحدر الحضارة الى الشقاء الذى يتمثل فى ذبول الابداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب . وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب الى مجرد مدنية فهى تهبط الى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها .

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها . وكل مرحلة تظهر مجددا فى كل دورة ، ومع ذلك فان ما يعود الى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شىء يحدث مرتين بل يظهر شىء مواز له اى أن المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة فى دورة ماضية (*) .

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن أسلوب غيرها تمام التمايز ، أسلوب تستطيع أن تتلمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى .

ففى الفن مثلا تجد أسلوب كل حضارة ظاهرا فى تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان

(*) Spengler : The Decline of the west 2 vol. London, 1926 — 1928.

نقلا عن مقالة عبد العزيز الدورى ، فلسفة التاريخ ـ عرض تاريخى ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، يوليه ، اغسطس ، سبتمبر ، ١٩٧١ م ، ص ٣٧٨ .

والطباق والرسم بالزيت فى الحضارة الغربيـــة) ، وكذلك الحـــال فى بقية مظاهر الروح · بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة فى الحضارات المختلفة ، فلا تستطيع الا أن تجد ارتباطا وثيقا بين الشخصيات التى تنتسب الى حضارة واحدة واختلافا كبيرا بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة الى حضارة أخرى ·

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة فى الحضارة القديمة سرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وافلاطون والقبيادس وهوراس ، تكون أسرة واحدة متمايزة كل التمايز من الأسرة التى يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك · كذلك تختلف المدن فى الحضارة القديمة عنها فى الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصـــورها وواجهاتها بل وبضوضائهـــا وحـــركة المرور فيها وروح لياليها وجـــو منتدياتها (*) ·

● فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية :

استقى اشبنجلر منهجه التاريخى من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق ، أما التماثل فهو التساوى فى الوظائف بينما التوافق هو التساوى فى هيئة الأعضاء وشكلها ومنشأها ·

وقد طبق اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ · وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين الا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة ·

ولكى نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية (**) وحركة النهضة الأوربية ، ومثالا للتماثل بالحركة

(*) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ص ٧٥ — ٧٦ ·

(**) الحركة الديونيسيوسية هى حركة دينية عدت حركة اصلاح فى المعتقدات الدينية القديمة فى اليونان ·

وراجع فى هذا كتابنا : فكرة الألوهية عند افلاطون واثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، الفصل الأول « مكانة الالهيات فى الفكر اليونانى » ، نشرة دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢١ — ٣٣ ·

الديونيسيوسية وحركة الاصلاح الدينى فى اوربا فثمة توافق فى الحالة الأولى لأن كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الأصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين : الديونيسيوسية والاصلاح الدينى . ومعنى هذا ان التوافق اعمق من التماثل وارق واقرب فى التشابه .

ولقد ادخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها « التعاصر » حيث قال : اننى انعت حادثين تاريخيين بانهما متعاصران اذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى احوال واحدة نسبيا ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماما . فاذا كان قد ثبت ان تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فان من الممكن اذن ان نقول ان فيثاغورس وديكارت ، وافلاطون ، ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر . وعلى هذا النحو ايضا نستطيع القول ان ظاهرة الاصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال الى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، ففى الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة الى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الاسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون . كما نستطيع القول ان الاسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تاسيسها . ومعنى هذا كله ان موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى . فالمثل الأخير معناه ان الاسكندرية قد اسست فى دور من ادوار الحضارة القديمة يناظر تماما من حيث مركزه بالنسبة الى بقية ادوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى اسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية .

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها

وفنائها . وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة فى الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما فى غيرها من الحضارات .

ولهذا نتيجتان على اعظم جانب من الأهمية : الأولى أنه سيصبح فى وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤا دقيقا يقينيا بما ستكون عليه حال الأدوار التى لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها .

والنتيجة الثانية وليست باقل خطرا من الأولى هى أنه سيكون فى مقدورنا أن نكون من جديد عصور باكملها قد مضت منذ امد بعيد ولم نعذ نعلم عنها شيئا ، بل وان نعرف أحوال حضارات باكملها هوت فى الماضى السحيق . وسيكون فى مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير فى الفن فى حضارة من الحضارات او دور من ادوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع ان نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم فى عصره .

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر ان يرى العصر الحاضر فى ضوء جديد كل الجدة . فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثا استثنائيا غريبا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم او رغبة بعض الأفراد فى فرض سلطانه واشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . ورأى فيها نوعا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده فى هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان فى استطاعة المرء المرهف النظرة العميق الوجدان التاريخى أن يتنبأ بحدوثه فى الوقت الذى فيه حدث ، وعلى النحو الذى عليه تقريبا حدث .

وقد عكف على أحوال أوربا فى أوائل القرن العشرين فتوسم فى ملامحها ازمة انحلال الحضارة الغربية القريب ، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويرى ومن

انحلال فى الفن ، وشك متزايد فى قيمة العلم ، ثم المشاكل العويصة التى
الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التى أصابت النزعة المادية والاشتراكية
آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض
والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وانما بطريقة تاريخية شكلية • وكل
هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوربية وهى اعراض بارزة واضحة
بها علم النفس الاجتماعى فى بحثه فى الأساطير والعقائد ، ونشأة الفن والدين
من مشكلة الزواج ، ثم فى ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التى قام
والنظم النيابية وموقف الفرد بازاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها
يكاد المرء أن يلمسها بيديه (*) •

● دوائر الحضارة المقفلة :

ترى فلسفة الحياة الكائن العضوى وحدة مستقلة ، والفرد المستقل بكيانه يمتاز الى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحى أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة •

ومعنى هذا أن دورة التطور فى الكائن الحى دورة مقفلة • فهى دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التى توجد بجوارها أو التى وجدت بعدها او قبلها • فليس هناك اذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى أى ان يأخذ الكائن الحى شيئا اجنبيا عنه فيدخله فى كيانه كما هو ، بل لابد له اذا أخذ شىء من الخارج أن يحيله الى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه • ومعنى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حتى تختلف عن طبيعة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف •

ولقد طبق اشبنجلر هذا بحذافيره على الحضارات ، فاذا كانت الحضارات كائنات عضوية فانها تمتاز بهذه الصفات التى يمتاز بها كل كائن عضوى حى • فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها

(*) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٥ ـ ٧٦

من الحضارات ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة أخرى مادامت كل حضارة باعتبارها كائنا عضويا تكون وحدة مقفلة على نفسها ٠ وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة وأخرى انما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح أى حضارة أخرى فى جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها ٠

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هـذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كل منهما لا تستطيع ان تهضم هـذه العناصر الا اذا احالتها الى طبيعتها ٠ فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها ٠ ولهذا لا توجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسـبة الى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسـبة الى حضارة أخرى ٠

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هـذه النظرة استطاع أن ينتقد من كانوا ينظرون الى الحضارات كوحدة واحدة تسرى عليها قوانين التأثير والتأثر وروابط العلة والمعلول ٠ وهـذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هـذا الاتصال يتم ، اما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما الى حضارة من هاتين الحضارتين ، واما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التى انقضت ٠ والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد الا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحا جديدة تبعا لروحه هو الخاصة ٠

واذا تأملنا على ضوء هـذا جميع الحضارات وجدنا أن الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة الا اشياء ضئيلة جدا ٠ هم يقولون مثلا ان الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية وأنها حيت من بعـد موت الحضارات اليونانية فى الحضارة العربية ٠ ولكن هـذا تشويه للواقع أسوأ تشويه ، فهم ينسون أن الكثير من هـذه الفلسفة قد انكرته الحضارتان ، وان الكثير ايضا قد أغفلتاه ، وأن الباقى تقريبا ان

لم يكن كله قد فهمناه فهما مخالفا لفهم اليونان له ، وان كانتا قد ابقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية · لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة الى اليونانيين وحدهم · فلا توجد فكرة من افكار هيراقليطس أو ديمقريطس او أفلاطون يمكن أن نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون ان نصححها حسب تفكيرنا وروحنا · واذا نظرنا لفكر أرسطو اليونانى نجد ان أرسطو عند اليونان بينه وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط فى العصور الوسطى فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة مشتركة حقا بين هذه الصور الثلاث لأرسطو · وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها ·

الحضارات اذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة · وما تسمح به لا تلبث أن تحيله الى طبيعتها · الا أن هناك ظاهرة خطيرة فى صلة الحضارات بعضها ببعض · وتلك هى التى يسميها اشبنجلر ظاهرة « التشكل الكاذب » · اذ أنه يحدث أحيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون احداهما أشد قوة ولكن الأخرى اعظم ابداعا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها ، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة فى القوالب الفارغة التى فرضتها عليها الحضارة الأجنبية ويظن الناظر الى السطح ان الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها ·

ان حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت فى منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدها فرض الاسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من الف سنة ولكن

ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيلينى التقليدى لا فى المجالين الحربى والسياسى فحسب وانما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين اصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هـذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هـذه الحضارة سريعا للاسـلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية · وحين سيطرت الحضارة الاسـلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخـلافة القائمة كمـا ظلوا محتفظين بلغتهم(*) · وقد تنبا اشبنجلر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوربية عنها بمجرد جلاء المسـتعمرين الأوربيين · وكان تنبؤا صائبا حيث تسـتقل الدول الافريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هـذا يعنى احياء الروح الافريقية وتشكيل الحضارة الافريقية الجديدة ·

● **وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر :**

لا شك أن اشبنجلر على الرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألمانى جوته والفيلسوف نيتشه(**) قد قدم كما اسلفنا القول مذهبا أصيلا فى فلسفة التاريخ كان من شـأنه أن عبر عن الأزمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاستيه اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدنيتها المدمرة التى تسلمها لطور الفناء ، فالعذاب الذى تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوما أن تزول وانما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى ماساتها الطويلة المروعة · ولقد اثر بهذا أبلغ تأثير فى

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص ٩٨ ـ ١٠٥ ·

وكذلك احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٥٥ ·

(**) انظر تفصيل هـذه التاثيرات فى : عبـد الرحمن بدوى ، نفس المرجع ، ص ٦٦ ·

وكذلك فى مقدمة احمد الشيبانى كلترجمة العربية لتدهور الحضارة الغربية ، ص ٣١ ·

المفكرين الأوربيين على اختلاف اهتماماتهم فاصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الأوربى المعاصر من امثال توينبى وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم .

ونحن ان كنا نوافق على كثير من النتائج التى قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على انها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوى فاننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتهـا للتاريخ على انه كائن عضوى ولا ادل على ما نقول سوى تلك الهنات التى نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه الى التاريخ بحضارته المختلفة والتى احدثت تناقضـات داخل مذهبـه .

أولا : انكر اشبنجلر مفهوم « العلية » وتاثيره فى التاريخ بينما قرر مقولة اخرى سماها « المصير » ونسى أن المصير مهما كان مرتكزا على وجود استقلال وروح منفصلة فانه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية والا فيكف نفهم حديث اشبنجلر عن أن الحضارة اشبه بالكائن العضوى تسرى عليه أطوار معينة ، أليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذى يأتى بعده داخل نفس الحضارة . أليس هناك لدى اشبنجلر امكان التنبوء بمصير الحضارة !! اذا كان ذلك شيئا يقربه فانه يستلزم أن هناك ظواهر اذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هـذه الظواهر مبشرة بفناء هـذه الحضارة . والا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسـه بفناء الحضارة الأوربية وانحلالها .

ثانيا : قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التى تأخذها الحضارة المتاثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شىء هام حينما قرر ان الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القـديمة وهما غير الحضارة العربية الاسلامية لأن كلا منهما تشكل وحدة مسـتقلة ذات روح خاصة ، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأروبية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم أن الحضارة

اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التى بنيت اساسا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم اعنى به الحضارة اليونانية القديمة · ولا يعنى الأخذ عنها أخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها ، بل ان ما حدث بالضبط ان روح الحضارة العربية هى المختلفة تماما عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة ولهذا فهى وان أخذت منها فان هـذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتنقد ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة · وهـذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقةواحدة(*)غيرأن الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبنى نفسها بدأت بنفض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هـذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وادخلت عليهـا تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفـكرين والعلماء على أساس علمى جديد · فليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الصبى والرجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقـدم الزمن ونضوج العقل ·

ثالثا : ان انعزال الحضارات واستقلالها الذى قرره اشبنجلر شىء غريب ، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شـيئا آخر · فالحقيقة ان حقائق علم الحياة قد اغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساسا هى نتاج عقول

(*) انظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى أن العلم الحديث فى الغرب يرجع أصله الى العلم اليونانى وليس الى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى او الاسـلامى ، فاليونان فى رأيه كانت ام أوربا واليهـا تعود معظم أفكار الأوربى المعاصر
انظر :
Whitehead A. N. : Science and :
the modern world : Collins Fontana books, 1975, pp. 16 - 20.

بناتها وليس نتاج اجساد هؤلاء . فاذا كان الجسد يستطيع ان يستوعب كل شيء باكله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فان هذا لا يسرى دائما على الحضارة فان الحضارة كما قلنا تبنيها عقول اصحابها قبل سواعدهم ، وصحيح ان عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التاثير البيىء على تلك العقول ، انما التاثير البيىء ليس هو التاثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة فى كل العصور . وهذا التفاعل لا يتم الا من خلال انصهار افكار عصور مختلفة داخل عقل واحد . فلا يمكن اغفال التاثير والتاثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل . ولنعود الى نفس مثالنا السابق لنر انه على الرغم من ان الحضارة الأوربية المعاصرة قد نشات كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات وان اخص ما ميز هذا الهجوم ان كان فيه استخلاص لروحها التى نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان اكثر التركيز فى بداية عصر النهضة العلمية مركزا على ارسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارت وبيكون وجون ستيوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطى وقدموا المنهج العلمى الجديد قد نسوا ان جانبا كبيرا من الفكر الأرسطى كان علميا ، فمحاولات علمية متعددة قامت على اكتاف ارسطو وتلامذته فى تاسيس كثير من العلوم ، فما قام به اولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديل لمسار ارسطو ولم يكن هدما لما بناه بدليل ان كثيرين من مؤرخى العلم يقولون بان ارسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وان واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل(*) . كما انك اذا امعنت النظر فى كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الاولى ستجد انه قد استقى فى معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتى كانت سيدة الحضارات فى العصر الوسيط .

(*) انظر فى ذلك بالتفصيل كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف القاهرة ص ١٧٨ وما بعدها .

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون فى ظواهر خارجية وليس فى الباطن او المحور لأن الظاهر لا يكون الا ظاهرا لباطن ، وليس باطن الشىء الا شكلا لظاهره ولقد عبر اشبنجلر نفسه عن هـذا فيما سماه بالتشكل الكاذب . فليس هـذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن .

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقا جديدا تبعا للروح الحضارية التى تأثرت بها بناف لوجود هـذا التأثير من اساسه . وليست عملية الهضم هذه الا مثبتة بشكل او بآخر دخول هـذه المؤثرات الى باطن الحضارة الأخرى التى تهضمها وتشكلها بروحها .

* * *

أهم مصادر الفصل الثامن عشر

١ ـ ا . اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : جزءان ، ترجمة احمد الشيبانى ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ ـ د. عبد الرحمن بدوى : اشبنجلر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٥ م .

٣ ـ د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الأداب ، بدون تاريخ .

٤ ـ عبد العزيز الدورى : فلسفة التاريخ ـ عرض تارخى : مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، سبتمبر ١٩٧١ م .

٥ ـ د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند افلاطون واثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية : بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٤ م .

٦ ـ د. مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

(7) Whitehead A. N. : Science and the Modern World : Collins Fontana books , 1975 .

الفصل التاسع عشر

توينبى ..
و « التحدى والاستجابة » .

يعد ارنولد توينبى من أهم فلاسفة التاريخ فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة اهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظرته الى الحضارات المختلفة ، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الالمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بانه كان اكثر اهتماما بتحرى الدقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها ، فهو مؤرخ اكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحا على الرغم من ان نظرته الشاملة الى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخلص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات ، فما من فيلسوف استطاع ان يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله ، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم واثار الحضارات القديمة .

ولعل كل ذلك ساعده على ان يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم ، بعدما كادت أحكام هؤلاء تستقر فى أذهان مواطنيهم . ولقد أقام توينبى نظرته الجديدة للتاريخ على اساس أن المجتمعات تكون وتنشىء الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فان حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم الى جانبين ، جانب سلبى نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهدم اساس نظرتهم للتاريخ ،

وجانب ايجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى التحدى والاستجابة ٠

أولا : الجانب النقدى من نظرية توينبى :

لقد بدأ توينبى برفض عدة قضايا كانت مسيطرة على المؤرخين الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بأن وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم ليست هى دولة قومية ولا هى الجنس البشرى فى مجموعه ٠ ولكن هذه الوحدة هى مجموعة خاصة من البشرية يدعوها « المجتمع »(*) ٠

فالمجتمعات قد يرتبط قديمها بحديثها بصلة الأبوة وكذلك قد يرتبط بعض حديثها بقديمها بصلة البنوة ٠

خطأ فكرة « وحدة الحضارة » :

لقد كشف توينبى ان النظرية القائلة بوحدة الحضارة ، نظرية خاطئة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تاثير محيطهم الاجتماعى واوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع اذ استطاعت ان تلقى شبكة نظامها الاقتصادى على جميع أنحاء العالم ٠ وتلا توحيد العالم اقتصاديا على أساس غربى توحيده سياسيا الى نفس المدى تقريبا وعلى نفس الأساس الغربى ٠

ويرى توينبى أن هذه وان كانت حقيقة ملفته للنظر الا ان اتخاذها دليلا على وحدة الحضارة رأى سطحى لأنه وان اصطبغت المصورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية الا ان المصور الثقافى ما يزال فى

(*) انظر الترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص سومر فيل لكتاب ارنولد توينبى The Study of History الذى أسماه « مختصر دراسة التاريخ » ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦ م ، الجزء الأول ، الفصل الأول ، ص ١٩ ٠

جوهره على حاله منذ ان اتخذ المجتمع الغربى سبيله الى الغزو الاقتصادى والسياسى ويرجع توينبى هـذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس الا ــ وهو الغرب ــ وأن جميع ما عداه روافد له أو ضائع فى رمال الصحراء الى ثلاثة جذور ٠ أولها : وهم حـب الذات وهـذا أمر طبيعى جدا لدى الغربيين فليسوا هم ضحاياه وحدهم ــ كما يقر توينبى ــ بل عانى منه اليهود كثيرا فهم يتوهمون حتى الآن أنهم ليسوا شعبا مختارا فحسب لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب ٠ وكان اليونان ــ أيضا ــ يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ «البرابرة» كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ « الأمميين » كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ « الوطنيين » ٠

وثانيها : وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا اى بلد واقع بين مصر والصـين كان وقتا ما متقدما عن الغرب كثيرا ويبدو الآن متخلفا عنه بمراحل ٠ ولعل ما يذكر من امثلة على ركود الشرق يمكن أن نرى مثله فى الغرب ، ففيهما معا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع اهلها الا محاولة التكيف مع البيئـة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق ٠

وثالثها : وهم التقدم كحركة تلتزم خطا مستقيم ٠ وهذا الوهم راجع الى تقسيم التاريخ الى اطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطىء لأنه اشـبه بالجغرافى الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسـميه « جغرافية العالم » ثم يتبين بفحصه انه جميعه عن حوض البحر الأبيض المتوسط واوربا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم(*) ٠

(*) ارنولد توينبى ، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٥٩ ــ ٦٥ ٠

خطا نظرية الاجناس فى مبدأ الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد ان تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها ، قرر أن هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء للحضارات فى نظرهم وهى ايضا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الايجابى الذى اخرج جانبا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية الى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس ، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر اللون الصفة البدنية التى يعول عليها اكثر من غيرها فى غالبية الأحوال ، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين ، وقد يفهم بداهة ان التفوق الروحى والذهنى مرتبط ـ نوعا ما ـ بالنقص النسبى فى صباغة البشرة او على اتصال وثيق به وان كان يبدو ان ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية .

ومهما يكن من امر فان اكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعا هى تلك النظرية التى تضع على منصه الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التى يدعوها البعض بالانسان النوردى ويدعوها نيتشــة بالوحش الاشقر .

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم اصول السلالات وتحليل نتائج هــذا العلم فيقول أن علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية الى ثلاثة اجناس بيضاء اسـموها الجنس الالبى وجنس البحر الأبيض المتوسط ، ويوضح كيف ان كل جنس من هؤلاء قد اسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد اسهم النورديون فى خمس حضارات هى : الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسيــة الروسية وربما الحيثية . واسهم الألبيون فى سبع وربما تسع : السومرية ، الحيثية ، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الارثوذكسية الاصلية والفرع الروسى منها والايرانية وربما المصرية والمينووية واسهم ســكان البحـــر الابيض

فى عشر حضــارات هى : المصرية والسومرية والمينووية(*) والســورية والغربية والهيلينية والمسيحية الأرثوذكســية الأصلية والايرانية والعــربية والبابلية ٠

اما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الاخرى ـ كما يقتبسها توينبى عن علماء السلالات ـ فقد اسهم الجنس الأســمر (وتعنى به الشعوب الرافيدية فى الهند والملاويين فى اندونيسيا) فى اثنتين هما الحضــارة السندية والهندوكية ٠

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها ٠

اما الجنس الاحمر فى أمريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الامريكية الاربع ، أما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية ايجابية فى اية حضارة ٠

ولعل هــذا التبويب قد اتضح منه ـ كما يرى توينبى ـ ان العناصر البيضاء لها النصيب الاكبر ٠ لكنه يرى ن ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تسهم اى مساهمة فى أى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بسواء ٠ بالاضافة الى ان هــذا التبويب يكشف عن ان نصف حضاراتنا قائم على اساس مساهمات اكثر من جنس واحد ٠ وهــذا يعنى انه ليس هناك ما يبرر تلك النظــرية بأن جنس ما هو الذى سبب الانتقــال من البدائية الى الحضارة او نقل العالم من الثبات الى الحركة الدافعة فى جزء بعــد الاخر من اجزاء العالم منذ زمن يرجع الى ستة آلاف سنة ٠

(*) هى حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيا من هذه النقطة الى الاجزاء الاخرى من اليونان القارية خلال القرنــين التاليين (انظر توينبى ، نفس المرجع ص ٣٩ ـ ٤٦) ٠

رفض البيئة كمؤثر أوحد لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهما تعليل التباين الملحوظ فى التصرف والسلوك النفسى (الفكرى والروحى) لأقسام مختلفة من البشر . وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هـذا التباين النفسى وطائفـة من عناصر التباين الذى لوحظ فى محيط الطبيعة غير الروحى . وتجد نظرية الجنس علة التنوع ـ كما رأينا ـ فى اختلاف الصـفات البدنية البشرية وتجده نظرية البيئة فى اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التى تعيش فيها المجتمعات المختلفة .

وجوهر النظريتين ـ كما يرى توينبى ـ الصلة بين مجموعتين من المتغيرات : هى فى الحالة الاولى : بالطبع والصفات البدنية . وفى الثانية: الطبع والبيئة ، ويجب ان ندلل على ثبات هـذه العلاقة ودوامها ان اردنا اثبات صحة النظريتين القائمتين عليها .

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الأجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار . ويتضح لنا كذلك ان نظرية البيئة ـ وان كانت اقل مجافاة للعقل ـ الا أن نصيبها من الصحة ليس باكثر من سابقتها . ولقد اثبت توينبى بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التى ترد نشأة الحضـارة الـى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال أمثلة واضـحة . فاذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادىدجله والفرات قد نشأت فى وديان الأنهار فان هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل فى مناخها وفى ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات ، فوادى الأردن مثـلا لم يكن يوما ما مركزا لأية حضارة وكذلك وادى السند . ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الايجابى الذى جلب الحضارات النهرية الى الوجود . وهـذا ينسحب على العديد من البيئات الاخرى . وهذا من توينبـى يؤكـد خطـا ما نردده بغـير وعى عن أن مصر هبة النيل كما قال هيرودوت قديما . فالحق ان الحضارة المصرية هى هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية .

ويتضح من ذلك انه لا الجنس ولا البيئة ـ ان اخذ كل منهما بمفرده ـ يمثل العامل الايجابى الذى ايقظ الجنس البشرى من حالة الركود الى طريق الحضارة(*) .

رفض نظرة هيجل واتباعه للتاريخ :

لم ينقد توينبى اقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته لآراء السابقين الى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها الى ان الروح تتمثل فى مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية الى مسلمة هى انه ليس للفرد روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع . ومن ثم ذهبت هذه النظرية الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة . فهذه النظرية هى ما جعلت قادة الفكر فى الحزب النازى يسعون الى تقديس المانيا فى قلب كل المانى فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالأحرى عبادة التنين وهذه فى نظر توينبى كارثة اخلاقية حتى فى صورتها المعتدلة ، وان كان هناك جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد لا يستطيع تحقيق امكانياته الا من خلال علاقاته مع الآخرين . فوجود الروح لا يكمن فى التاريخ الى حد يسمح بتاليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما انه لا يكمن خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له مادام اكثر الناس بدائية واقل الشعوب حضارة يمكن ان يحقق فكرة الخلاص من اجل السعادة فى الآخرة دون ادنى مجهود حضارى دنيوى (**) .

(*) انظر : توينبى ، نفس المرجع السابق ، الباب الثانى ، الفصل الرابع والذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى اعتمد عليها سابقية فى دراستهم للتاريخ ، ص ٨٦ ـ ١٠٠ من الترجمة العربية .

(**) Toynbee (A.) . The Study of History , vol. II, Part IX, ch. 35 (Law & Freedom) , PP. 261 - 280.

نقلا عن د . احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

كما ينتقد توينبى اولئك الذين ينظرون الى احداث التاريخ على انها مصادفات حيث يقولون ان المؤرخ ليس امامه الا الاعتراف بقاعدة واحدة هى الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشريـة ومصائر الأمم . ويرى توينبى ان هؤلاء قد اخطأوا لأن عمل الانسان فى التاريخ ليس كتلك التى تنقض بالليل ما تغزله بالنهـار ، كما ان التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم . ان عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلى الناس بعذاب سرمدى ولكن هناك ايقاعا ساسيا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعـودة فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة(*) .

وليست المصادفة الا وجها من وجهى العملة التى وجهها الآخر هـو الضرورة او الحتمية التى ابرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور ونبت منهـا فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المـادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى اوجست كونت .

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر :

ولقد رفض توينبى أيضا بعض نظريات اشبنجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسـئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية . فقد نظر توينبى لشبنجلر على انه صاحب مذهب دوجماطيقى يؤمن بالحتمية فى اسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن ايمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات . ويرى نويبى ان حركة التاريخ لا تدور دورانا رتيبا كدوران العجلة فاذا كان ايقاع الحركـة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصـول الأربعة فذلك وفقا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يسرى هـذا فى التاريخ فاذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك انه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك اماما وخلفافى آلة الحياكة (**) .

(*) Ibid. ch. 38 p. 299.

(**) انظر فى نقد توينبى لنظرية اشبنلجر أيضا: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٤١٦ وما بعدها .

ولكن ذلك لا يعنى ان الحضارة الغربية مثلا تستطيع ان تتحاشى مصيرها ، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية ان قامت حرب عالمية ثالثة • فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدرا بقدر ما كان انتحارا اراديا •

(٢)

ثانيا : الجانب الايجابى (نظرية التحدى والاستجابة) :

لقد اتضح لنا من قبل ان بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية او البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها • فلا ريب انه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعا • وبعبارة اخرى ليس العامل الذى نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملا مفردا لكنه متعدد فهو اقرب الى ان يكون علاقة •

تحدى البيئة ينتج الحضارة :

ان التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو انتقال من حالة سكون الى حالة من النشاط الدينامكى المتحرك ، وعلى هذا فان انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين ان هى الا انسانية بدائية • وبالرغم من هذا فان البروليتاريا(*) فى المجتمعات المتمدينة وان لم يكن فيها جميعا باطلاق تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا وبخاصة فى ناحية الدين •

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها اصبح لمفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى اهمية خاصة • ذلك ان النمو والتفكك يتوقفان

(*) البروليتاريا : يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الراسماليين اما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للدرية اى عامة الشعب •

كلاهما على اساليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح او فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية ، وذلك ان التاريخ لم تحددة الأحوال الاجتماعية وحدها .

ويركز توينبىعلىالتأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا.فقديتوقف النجاح أو الفشـل على صرامة التحديات المرتبطـة بقدرات وقوى من يستجيبون ، فهناك تحديات تنطوى صرامتها على السـلامة وهى تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ، على ان هنـــاك أيضا تحديات ذات صرامة جارفة لابد ان يخضع لها الضحية البشرية ، وانك لتجد اشـد التحديات اثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والاسراف فيهـا .

ولا شك ان هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففى النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا يبعث استجابة ناجحة اخرى . وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار . واما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشـلة ، تنتج محاولة اخرى تتمخض عن اخفاق آخر ، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال .

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة . فالحضارة الصحية هى التى لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية) ، فالدعة الد اعـداء الحضارة وهى شىء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حد ما . ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكى يصونوا ـ من عصف الطبيعـة وهجماتها المضدة ـ ما اكتتسبوه منها .

ويضرب توينبى بطول دراسـته التاريخ امثلة فردية وحضارية على نظريته ، فقد راى ان الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجـــرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيـل ـ قبل نشـــاة الحضارة المصرية القديمة ـ مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصرى القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة . فالظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث

الانســان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضــارة اذ الشدائد وحدها هى التى تستثير الهمم .

وقد دلل توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة . فجميع جماعات المستعمرين المختلفة فى أمريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديـات شديدة صادرة من بيئاتها . فكان على الفرنسيين ان يواجهوا فى كنـدا فصول شتاء تكاد تكون قطبية ، وأن يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد يقارب فى غدره وتدميره النهر الأصفر فى الصين . فتاريخ امريكا الشمالية يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز .

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر الى طبيعة الأرض فى حد ذاتها ، فمثلا يتحدث عن هل يترتب على كشف ارض جديدة ــ فى حد ذاته ــ اى أثر حافز ؟ وقد جاء الرد بالايجاب ففى أسطورة الطرد من جنة عدن ، وفى اسطورة الخروج من مصر . فان آدم وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة الى دنيا العمل اليومى قد جاوزا اقتصاد الانسان البدائى القائم على جمع الطعام وانجبا مؤسسى حضارة زراعية واخرى رعوية(*) . وأن بنى اسرائيل بخروجهم من مصر قد انجبوا جيلا عاون فى ارساء قواعد الحضارة السورية .

واذا تحولنا من الأساطير الى تاريخ الاديان الفينا ما يؤكد هـذه التخمينات فقد آتت اسمى التعبيرات لكل من العبقريتين الدينيتين الســورية والهندية ثمارها فى الأرض الجديدة التى تنتمى اليها هـذه البلاد الغربية كشــاهد صدق على صـحة القول بأن لا كرامة لنبى فى وطنه ولا فى بيته (**) .

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز الى استعراض ميدان البيئات البشرية التى اما أن تكون بيئة خارجية او أجنبية ويسمى توينبى

(*) تتمثل الزراعة فى قابيل والرعوية فى هابيل .

(**) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الاول ، ص ١٦٤ وما بعدها .

هـذا الحافز حافز الضربات المفاجئة . فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها انه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز ؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناة الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم ؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا ام هل ينهضون مرة أخرى بقوة مضاعفة من فوق أمهم الأرض ؟

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبى على ان السبيل الأخير هو السبيل المعتاد . واقرب مثال يضربه توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعـروفة . فالهزيمـة الألمـانية فى حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمـة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤ م قد ادى الى الانتقام النازى الشيطانى وان كان عقيما .

على ان المثال التقليدى عن تاثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل آثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ ـ ٤٧٩ق.م فلقد تناسبت انتفاضة آثينا مع شـدة ما كابـدته من آلام حتى انتصرت انتصارا نهائيا ســاحقا على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب أن تصبح الصدمة التى أثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الآثينى مقدمة مآثر فريدة فى تاريخ البشريه لسنائها وغزارتها وتعددها .

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، فغزو الحضارة الهيلينيـة ادى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية . والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبـائل ليبيا فى الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميـلاد كان حافزا لقيـام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

---

(١) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٨١ ـ ١٨٥ .

ولا يؤدى تحدى العدوان المتمثل فى الغزو او التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى او التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام او القصاص ولبس القصـــاص دائما من قبيل الثار فقط وانما يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى او الجمعى . ومن هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الآخرين فى نفس نوعه ـ وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم او ملكة معينة ـ يصبح فى مكنته الاستجابة الى هذا التحدى بالتخصص فى استعمال عضو آخر او ملكة أخرى حتى يبز اقرانه فى ميدان النشاط الجـديد ، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم الى التفوق فى مجال عجـزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شـاعرا يردد الجنود اناشيده الحماسية . والأعرج فى الحروب يصنع الدروع . كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى ، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلســفته أبناء الأسر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانيـه منذ عهـد الامبراطور قسـطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهر التيبر * .

(٣)

الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما اثبت توينبى ان الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه « كلما عظم التحدى اشتد الحافز » من خلال ما قدمه من عرض ـ اشرنا اليه ـ للاستجابات التى استثارتها خمسة انواع

---

* يقصد توينبى هنا : ان الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوريانى) .

من الحوافز هى : البلاد الشاقة ، الأرض الجديدة ، الضربات ، الضغوط والنقم .

حاول بعد ذلك ان يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة فتساءل فى بداية الفصل الثامن (*) من الجزء الاول هل لوزدنا شدة التحدى الى ما لا نهاية يمكن ان نضمن بذلك اشتداد الحافز الى ما لا نهاية وزيادة غير متناهية فى الاستجابة ان قوبل التحدى بنجاح ؟ او هل تبلغ نقطة تؤدى بعدها الشدة المتزايدة الى مفعول متناقض ؟

واستطاع من خلال الامثلة أن يصل الى ان « عظم التحديات حفزا يوجد فى متوسط بين التفريط والافراط فى الشدة» . وذلك لأن هناك حالات تتسم بتطرفها فى عملية التحدى والاستجابة . فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدا . فمدينة البندقية شيدت على اعمدة غرست فى الطين على شواطىء بحيرة ضحلة ملحه لكنها فاقت فى القوة والثراء والمجد جميع المدن التى بنيت على الأرض الصلبة . واحيانا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديا بل نجد ان اخذنا فى الاعتبار الجانب البشرى من التحدى الضربات ، الضغوط ، النقم لأن هذا الموقع هو الذى يحفظ المدينة من المحن البشرية التى تتعرض لها من جيرانها ، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكرى الأجنبى طوال قرابة الف سنة (٨١٠ ــ ١٧٩٧ ميلادية) .

ولقد حدث ان جماعات كثيرة فشلت فى الاستجابة لتحديات معينة الا ان ذلك لا يدل على شىء لأن الاستقصاء قد اظهر ــ كما يقول توينبى ــ أن كل تحد من التحديات التى نالت فى النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام امل المستجيبين اليه أو حطمهم واحدا بعد الاخر قبل ان ياتى

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ص ٢٣٣ وما بعدها .

فى النهاية دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة فى المرة المائة أو الألف ·
فمثلا خيب التحدى الطبيعى لغابة أوروبا الشمالية أمل الرجل البدائى خيبة كبيرة حينما يفتقر الى أدوات قطع أشجار الغابة ويجهل كيفية الاستفادة من تربتها فى الزراعة واقتصر على ان يقعد القرفصاء على الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل آثاره القديمة ·

بيد أن تجربة الانسان البدائى لا تدل على أن تحدى غابة أوربا الشمالية كان زائدا عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية الاستجابة اليه استجابة فعاله ·

واذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية لفينا نفس الشىء اذ نجد ان التحدى الذى يهتم مستجيبا يتضح فيما بعد ـ بفضل انتصار استجابة منافس تال ـ أنه لا يستعصى على الهزيمة · ويضرب توينبى مثالا على ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى ـ ابان حملة الاسكندر الأكبر ـ فقد مثل هذا تحديا مستديما للمجتمع السورى · وامام هذا التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك · اذ اتخذ رد المناهض للهلينية واسطة لنفسه ـ فى كل مرة ـ شكل حركة دينية · لكن اختلفت ردود الفعل هذه فعلى حين اخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية* والمينوفيستية ** نجح رد الفعل الاسلامى ·

---

* مذهب أسسه نسطوريوس (+ ٤٥٠ م) وينكر فيه على السيده مريم لقب « أم الاله » بل يعتبرها أم المسيح الانسان ، فالمسيح فى المذهب النسطورى مجرد انسان خلقته الكلمة الالهية وينحصر المذهب الآن فى طائفة الكلدان فى العراق ·

** انتشر هذا المذهب المينوفيستى فى القرن الخامس الميلادى كرد فعل ضد النسطورية · ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة الألهية · وينكر من ثم الطبيعة البشرية · ويؤمن بهذا المذهب فى الوقت الحاضر اقباط مصر ومسيحيو اثيوبيا ·

فقد كان رد الفعل الزرادشتى واليهودى محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التى كانت سائدة فعلا قبل المداخلة الهلينية ، ففى ظل قوة الزراد شتبة ثار الايرانيون فى المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها — فى غضون قرنين من موت الاسكندر — من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات — على ان رد الفعل الزراد شتى قد وصل أقصى حدوده عند هذه النقطة ، وانقذت روما الهلينية بقية فتوحات الاسكندر كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودى الذى تمثل فى انتفاضة داخلية قادها المكابيون . وهى محاولة رنت الى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية — على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط — لكنها خسرت خسرانا مبينا . فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين — اتباع قائد الاسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذى استقل بفارس بعد موت الاسكندر — فطحنت الجماعة اليهودية فى فلسطين فى الحرب الرومانية اليهودية الكبرى(٦٦ — ٧٠ م) وسحقتها سحقا .

اما عن رد الفعل النسطورى والمينوفيستى ، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقته لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة ، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلينى وآخر سورى . ففى مرحلة التوفيق للمسيحية الأولى ، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهيلينى الى حد جعله ملائما للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية . وكان المذهبان الدينيان : النسطورية والمينوفيستية محاولتين لتجريد المسيحية من الصيغة الهلينية الا انهما اخفقتا كردى فعل ضد المداخلة الهلينية . فكان أن جرفت النسطورية ذليلة صوب الشرق الى ما وراء الفرات . واحتفظت المينوفيستية بمركزها فى سوريا ومصر وارمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهلينى ولكنها لم تستطع ان تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية . اما رد الفعل الاسلامى فكان نجاحه ساحقا اذ لم يقدر للامبراطور هرقل ان يذوق الموت الا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبى محمد يفد الى مملكته ليبطل تماما

والى الأبد فعل جميع من طبعوا الانحاء السورية بالطابع الهلينى ابتداء من الاسكندر فصاعدا ٠

فلقد وفق الاسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد ، طرد الهلينية من العالم السورى ، كما عاد وادمج فى الخلافة العربية الدولة العالمية السورية التى اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل أن تستكمل رسالتها ٠ واخيرا منح الاسلام للمجتمع السورى بعد طول الانتظار - عقيدة دينية عالمية اصيلة ٠ فعاون المجتمع السورى بعد انفضاء قرون من توقف حيويته على ان يسلم الروح وهو متأكد انه لن يزول دون ان يخلف عقبا - اذ غدت العقيدة الاسلامية اليرقة التى بزغت منها فى حينها الحضارتان العربية والايرانية ٠

ولقد برهن توينبى من خلال تلك الأمثلة على ان التحدى الشديد قد يولد اما استجابة ناجحة فى احيان او يحدث استجابة فاشلة فى أحيان أخرى ٠ ولكن هذا ليس صادقا دائما لأن شدة التحدى قد تبدو واضحة لا يمكن التغلب عليها فى البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة الناجحة ٠

ولعل هذا ما جعل توينبى يتساءل عن نمو الحضارات وهل اذا ما انبعثت حضارة - على شريطة عدم قتلها فى نموها كما حدث بالنسبة لحضارات عقيمة ماتت قبل أن تنمو - يكون من المتوقع أن يكون نموها أمرا مفروغا منه ؟

وبعبارة أخرى هل نلاحظ - كمسألة تاريخية مقررة - أن الحضارات التى تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء نموا ثابتا مقررا الى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب حياتها والبيئة التى تعيش فيها سيطرة تامة ؟

ولقد قرر توينبى من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة أن بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة ، فبالاضافة الى الطبقتين

اللتين لوحظتا فعلا ـ الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة ـ توجد طبقة ثالثة اخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهى تلك التى ظلت على قيد الحياة لكنها اخفقت فى متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد انجزوا ـ على حد ما يقرر توينبى * ـ ما وفقوا الى انجازه بفضل طرحهم جانبا مسالة التباين الغير المحدود فى الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية فى البشر عوضا عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض الى طريق الانحلال .

وافتراض تلك الطبيعة الحيوانية فى البشر يتضح لدى الاسكيمو فى انه فى هذا المجتمع ثمة طائفتان : الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر . فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان فى المجتمع البدوى الى اشباه ادميين . فاصبح المجتمع البشرى فيهما (المجتمع البدوى والاسكيمو) به ثلاث طوائف : الرعاة البشر والحيوانات المساعدة والماشيه .

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع احلال الكائنات البشرية محل الحيوانات ، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات ، فى فرد ولا يتاتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضا ، نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون ـ على العكس ـ من تفريق الناس المتجانسين تجانسا طبيعيا ، الى طوائف بشرية تعامل كما لو انها تنتسب الى انواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات الى الانحلال ـ كما اشرنا ـ على الرغم من ان التحدى فيها كان متكافئا مع الاستجابة .

وتوحى النظرة القصيرة بان ذلك التحدى هو اجل التحديات استثارة الى ابعد حد يمكن تصويره . فقد تولد عن تحديات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبرطيين ، اعمالا فذة ، لكن هذه الأعمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها .

(*) انظر : توينبى ، نفس المصدر ، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

ولهذا فان وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا ان تلبية الاستجابة فى اسرع صورة لا ينهض ــ بصفة عامة ــ دليلا قاطعا على مثالية التحدى من ناحية استثارته ــ فى النهاية ــ لأقوم استجابة . لأن التحدى الامثل ، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها . ولكن ذلك التحدى الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة ابعد من استجابة ناجحة بمرفدها ، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت ، الى مواجهة اخرى . اى من حالة الين الى مرحلة اليانج * كرة اخرى .

فاذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية ، من الاضطراب الى استعادة التوازن . لأنه لكى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انطلاق حيوى : الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان ، تعرضه الى تحد جديد يلهمه استجابة غضة ، على صورة مزيد من التوازن ، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان . وهكذا دواليك ، فى عملية ارتقاء ، يحتمل أن تظل الى ما لا نهاية .

وهذا الانطلاق الذى يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان ، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية ، من بدء تكوينها الى أن بلغت ذروة ارتقائها فى القرن الخامس قبل الميلاد ** .

(*) راجع ما كتبه الاستاذ فؤاد شبل فى بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، اغسطس ١٩٦٦م ، ص‌ص ٥٩٣ــ٦٠٠ حيث يبين ان حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، وهما اصطلاحان صينيان استعارهما توينبى .

(**) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ وما بعدها .

طبيعة ارتقاء الحضارات :

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين ، لا ناجحة في نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا اضافيا يقابل باستجابة ناجحة . وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففى الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية ، اما فى حالة الكون الأصغر Microcosm اى الانسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتى (*) .

فثمة نوعان من السيطرة المتزايدة ، الاول : سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحصينات فى الأسلوب التكنولوجى المادى . والثانى : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

بيد أن توينبى لا يعتبر التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى ، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فان التوسع الحربى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ارتقائه .

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية او صناعية سوى ارتباطا قليلا ـ أو لا شىء البتة ـ بينها وبين الارتقاء الصحيح . بل ان ارتقاء الاسلوب الفنى قد يكون قائما حينما يكون التحضر الفعلى فى مرحلة انحطاط والعكس بالعكس .

فقوام الارتقاء الحقيقى ـ كما يرى توينبى ـ أنه عملية يطلق عليها

(*) انظر : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الأول ، وفى أغلب هذه الصفحات يتحدث توينبى عن دور الأفراد العظماء فى التاريخ البشرى امثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجورى الكبير وبوذا ومحمد (ﷺ) ومكيافيللى ودانتى .

كلمة « التسامى » التى تعنى لديه التغلب على الحواجز المـــادية .
وتعمل عملية « التســـامى » على اطلاق طاقات المجتمع من عقالهـــا لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس اكثر منها خارجها ، اى أنها روحانية الطابع اعظم منها ماديته .

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقــاء التى انتهى توينبى الى تقرير أن « التسامى » اساسها ؟

ثمة رأيان شــائعان ، الأول يجعــل من المجتمع مجرد حشــد من ذرات هى الأفراد . اما الثانى فيعتبر المجتمع كائنا حيا وما الأفراد الا أجزاء منه ولا يدركون الا اعضاء أو خلايا فى المجتمع البشرى ينتسبون اليــه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى ، فان المجتمع عنده نظام للعلاقــات بين الافراد ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجــودها الحقيقــى الا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على ان الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن افراد مبدعين أو اقليات صغيرة من الأفراد ويتكون عملهم من جزءين : الاول ، تحقيق الهامهم او كشفهم مهما يكن من أمــره والثانى ، هداية المجتمع الذى ينتمون اليه الى سبيل الحياة الجــديدة هذا . ويتأتى ـ من الناحية النظرية ـ حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر اما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد الى مبدعين واما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية اى الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير ـ من الناحية العملية ـ هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح امام جميع الافراد ما عــدا اقلية بســيطة من الجنس البشرى . وان المحاكاه هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعا ان يسلكوه فى اثر زعمائهم ليصلوا الى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء ـ وفقا لمــا سبق ـ يتضمن تمايزا بين افراد

المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة وسيفشل بعضها فى تحقيق الأصالة أو المحاكاة على السواء ، ومن ثم تتهاوى . وسيكون ثمة تمايزا آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح ان للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن ، والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية ، بيد ان غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد ، فلكل حبة مصيرها ، لكن يبذرها جميعا « باذر » واحد ليجتنى نفس المحصول(*) .

(٤)

انهيار الحضارات ـ اسبابه وكيفيته :

يرى توينبى ان مشكلة انهيار الحضارات اشد وضوحا من مشـــكلة ارتقائها ، وتكاد تتمثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها[١] .

فقد برز فعلا الى الوجود حتى الآن حوالى ثمانية وعشرين حضارة، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التى اشرنا اليها من قبل) مع التغاضى عن الحضارات العقيمة .

وهذه الحضارات ـ اذا ما مضينا قدما فى الدراسة ـ نجد ان ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلا ووريت التراب . اما العشر الباقية فهى : حضارة المجتمع الغربى ، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الأرثوذكسية ، وعصينها فى روسيا ، حضارة المجتمع الاسلامى ، حضارة المجتمع الهندى ، الكيان

(*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥ .
وانظر : المقدمة التى كتبها فؤاد شبل المترجم عن فلسفة التاريخ عند توينبى ، بالجزء الرابع من ترجمته العربية لمختصر دراسة للتاريخ « لتوينبى » الذى نشرته مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ م ص ١٢ ـ ١٤ .

الرئيسى من مجتمع الشرق الأقصى فى الصين ، وغصينه فى اليابان . ثم الحضارات الثلاث المتعطلة للبولونيزيين(*) ، والاسكيمو والبدو .

ويبدى استقصاء هذه الحضارات ان مجتمعى البدو والبولونيزيين ، هما الآن فى سكرة الموت . وأن سبعا من الثمان الباقية هى جميعها - بدرجات متفاوته - تحت تهديد : اما الابادة أو الاندماج فى المجتمع اثامن اى الحضارة الغربية ، وثمة فضلا عن ذلك ما لا يقل عن ست من هـذه الحضارات السبع(**)، تحمل فعلا أمارات الانهيار والانحدار صوب التحلل(***) .

ويمكن اجمال طبيعة الانهيار الحضارى فى نظر توينبى فى ثلاث نقاط : اولها اخفاق الطاقة الابداعية فى الاقلية المبدعة ، وعندئذ تتحول تلك الأقلية - التى كانت تفتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير فى طريقها الى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة - الى اقلية مسيطرة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به ، باستخدام القوة ويحدث ذلك التغير فى طابع العنصر الحاكم انشقاقا فى البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية (****) .

(*) هى حضارة قامت فى جنوب شرق المحيط الهادى أسسها سكان جزيرة ايستر من ذوى الشكل البولينيزى . انظر : توينبى ، الجزء الأول من « مختصر » ص ١٣٧ ، ٢٧٦ اما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون الاسبرطيون .

(**) الاستثناء هو حضارة الاسكيمو التى تعطل نموها ابان طفولتها .

(***) راجع : توينبى ، الترجمة العربية للمختصر ، الجزء الاول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبى أن الحضارات الست الغير غربية والتى ما تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليا قبل أن تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج .

(****) يقصد توينبى بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب فى المجتمع ، أما البروليتاريا الخارجية فهى الشعوب التى تحيط بذلك المجتمع .

اما ثانى هذه النقاط فيتثل فى ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا الداخلية) على صغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولاءها ، والعدول عن محاكاتها بعد قصور طاقتها الابداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط فى فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمع بعد فقدان الثقة بين اقلية المجتمع الحاكمة واغلبيته المحكومة .

وهكذا فان توينبى يرى ـ على عكس اولئك الدين يرون حتمية الفناء لعوامل متعددة(*)ـ ان المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل الانهيار قبل ان يجلبها عليه غزو خارجى ، تماما كالمنتحر الذى اعتدى عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما اصابه به خصمه ، ان اقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى مجتمع يلفظ انفاسه الأخيرة . وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى اندثرت ولم تقم لها قائمة . اما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع فى مرحلة نموه فانه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الابداع فيه .

ويرى توتينبى ان الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، الا ان توينبى يطلق على التحلل اسم التحجر . وهذا التحلل او التحجر اوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة .

فانه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه عليه بناة الاهرام ، وبعد ان اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث اى : عصر اضطرابات ـ دولة عالمية ـ فراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف

(*) فقد راى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى ان مبعث انهيار الحضارة تشيخ الكون ، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة ان المجتمعات كالكائنات الحية يسرى عليها الفناء ، وراى افلاطون فى طيمارس ان التاريخ يكرر نفسه اى ان التاريخ اجدر بصفة عامة ان يكون « اعادة احداث » منه ايراد سير ، والبعض الآخر راى ان انهيار الحضارة ياتى من العدوان الخارجى الشديد راجع : توينبى ، الجزء الأول ، الفصل الرابع عشر ، ص ٤١٤ ـ ٤٢٧

على الموت بشكل واضح ، يرتحل بغته ـ عكس المنتظر ـ فى اللحظة التى كاد يستكمل خلالها سير حياته ، بيد ان المجتمع المصرى ابى عند هذه اللحظة أن يموت ، ومضى يضاعف فترة حياته ، واذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الاستثارى ضد الغزاة الهكسوس فى ابان الربع الاول من القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى ، نجد ان فترة الالفى سنة هذه تبلغ استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهياره ، الجانب الأعظم من فترة انحلاله . وتحسب هذه الفترات مجتمعة ، من تاريخ اعادة توكيد المجتمع المصرى نفسه فى ابان القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى انبعاثه لأول مرة فوق المستوى البدائى، فى تاريخ ما ـ غير معروف ـ خلال الالف الرابعة قبل الميلاد . بيد أن حياة المجتمع المصرى فى غضون النصف الثانية من بقائه ـ كانت نوعا من « الموت فى الحياة » . وفى خلال هاتين الالفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فى حياة المجتمع المصرى ، اخذت حضارته التى حفلت حياتها الجارية بالحركة والمعنى ، تتباطأ فى فتور وتعطل . وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل صيرورته متحجرا .

ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فى انقسام الجسم الاجتماعى الى : اقلية مسيطرة ـ بروليتاريا داخلية ـ بروليتاريا خارجية(*) .

فاما الأقلية المسيطرة فانها تلك الطبقة المبدعة التى كانت اغلبية المجتمع تقتدى بها وتحاكيها وتقتفى اثرها فى طريق الارتقاء لكنها تحولت الى اقلية مسيطرة بعد ان فقدت طاقتها الابداعية واما البروليتاريا الداخلية فانها الجماهير التى باتت تحكمها الأقلية المسيطرة .

(*) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فى الفصلين السابع عشر والثامن عشر من « المختصر » الترجمة العربية ، ص ١٤٣ ـ ١٤٩ .

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة ، تساءل توينبى عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مسيطرة او بعبارة اخرى كيف ينتفى التناسق بين الأجزاء التى تؤلف مجموع المجتمع بأسره ، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس ؟

(ا) خمر جديدة فى قوارير عتيقة(*) :

يجب ـ من الناحية المثالية ـ على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء) ، ان توجد نظما جديدة تستطيع بواسطتها ان تؤدى رسالتها . ولكنها تنجز عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له ، اكثر مما تنجزه باستخدام النظم الجديدة . وهذه النظم القديمة من طبيعتها ان تقاوم الجديد مما يؤدى الى تفكك النظم او فقدان وجه الابداع والاصالة فيه .

ومن امثلة ذلك ان التصنيع هو نظام جديد كفيل باسعاد ورخاء المجتمع قد صبغ فى نظام الرق الاقطاعى فاصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقيق فى النظام الاقطاعى فضاع معنى التقدم فى التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية . وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال الى عنصرية وانبعث عنه انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الاديان بما فيها من سمو روحى قد صيغت فى الطور التالى لنشأتها فى قالب قديم من التعصب ، واليهودية اوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا ابان

(*) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع ايتا ١٦ ، ١٧ (الترجمة العربية لانجيل متى) ، ونصها : « ولا يجعلون خمرا جديدة فى زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق فالخمر تنسكب والزقاق يتلف بل يجعلون خمرا جديدة فى زقاق جديدة فتحفظ جميعا » .
انظر : Toynbee : op. cit., p. IV, ch. 16.

فترة تاريخية فى طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة فى عصر أنبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كى يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحى موقوفا عليهم وامتيازا لهـم وحدهم بموجب عهد ابدى من الههم « يهوه » فظنوا انفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماما ما بشر به انبياء بنى اسرائيل واضلهم هذا الوهم فانحرفوا الى ما قادهم الى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(*) .

(ب) آفة الابداع عبادة الذات الفانية :

يظهر التاريخ ان الجماعة التى تستجيب بنجاح الى تحد واحد ، نادرا ما تستجيب بنجاح الى التحدى التالى . فالمبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزا عن مواصلة الابداع . ان سر توفيقه فى المرحلة الأولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السابقة . بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعا جديدا ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى . وهكذا يصبح المبدع فى الطور الاول فى طليعة معارضى من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى .

فليس من الأمور العادية ان تنهض اقلية بمفردها بعث استجابات ابداعية لتحديين متعاقبين او أكثر فى تاريخ حضارة من الحضارات . ويضرب توينبى لذلك امثلة كثيرة ، فان المسيح تنبذه ــ فى دوامة العهد الجديد ــ اولئك اليهود الذين هرعوا الى المقدمة قبل ذلك ببضعة اجيال

(*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجـزء الثانى ، الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٨ ــ ٥٢ وكذلك : انظر : احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص٢٧٢، ٢٧٣ .

متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجريئة ضـــد زحف الهلينية الظافر ٠

فآفة الابداع اذن : من المبدع جمود ، ومن الجماهير افتتان وعبادة، ان الجماهير التى تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبـــادة الله الحق وانما لعبادة محطم الأوثان او بالأخرى عبادة ذات فانية ٠

وليس ذلك مجال الاديان فحسب وانما فى سائر المجالات : توارى المبادىء خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادىء سر قداستهم(*) ٠

(جـ) آفة الابداع ، عبادة النظام الفانى :

قد ينجح نظاما سياسيا معينا فى تحدى معين ، ولكن هذا النجاح فى ذلك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات اخرى ، ولذلك يجب التخلى عن ذلك النظام اذا ما ادى دوره والا تحول الأمر الى عبادة لذلك النظام الفـــانى ٠

وقد دلل توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهلينى الذى تـــردى فى شرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الأخيرة من حياته ، بينما نجا منه الرومان ٠

وايضا تسبب قيام « شبح » للامبراطورية الرومانية فى انهيار مجتمع المسيحية الارثوذكسية ويسوق توينبى الكثـــير من الامثـــلة على التاثيرات المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث فى مصر القديمة من تقديس لهـــم واثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية ، وكذلك التاثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة ، سواء كانت بيروقراطية او نظام قساوسة(**) ٠

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى من الترجمة العربية ، الفصل السادس عشر ، ص ٥٤ وما بعدها ٠

(**) نفسه ، ص ٦٩ ــ ٨٤ ٠

(د) آفة الابداع : عبادة أسلوب فنى :

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولىج ان الاسلوب الفنى ، الكامل أو التكييف المكتمل لبيئة ما ، غالبا ما يدل على انه طريق نطورى مغلق ، وان الكائنات الاكثر « تجريبية » تبرهن على طاقتها الحيوية مثال ذلك ان البرمائيات اذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف الهائلة تعتبر كذلك أنجح ·

ونجد ذلك ايضا فى المجال الصناعى ، فنجاح جماعة معينة فى المراحل الاولى لاسلوب فنى جديد يجعلهم ابطأ من غيرهم فى استخدام أسلوب فنى آخر ·

وينسحب ذلك ايضا على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادى وانتصاره الحربى افتتانا يؤدى به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما يؤدى الى تفوق خصمه عليه · فلقد خلد المماليك فى مصر نفس الأسلوب الحربى القائم على الفروسية بعد ان هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما ادى الى فشل تكتيكهم الحربى امام المدافع التى نصبها نابليون·

وهكذا فان آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو : اختراع يؤدى الى النكبة والهزيمة(*) ·

(هـ) انتحارية النزعة الحربية :

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبى على انه تفسيرات لعبارة « استلقاء المرء على مجاذيفه » أو اعتماد المبدع على ما ابدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه · وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الابداع ·

(*) نفسه ، ص ٨٥ — ١٠٠ ·

وهو يحاول ان يحدثنا الآن عن الشكل الايجابى للانحراف الذى عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمة ، السلوك الاحمق ، الدمار .

وتعتبر النزعة الحربية مثالا واضحا على ذلك ، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما ان قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات واخماد لسخط الجماهير ونقمتها . والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى اذ ان النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير ، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقرابين .

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير ان هذا التلازم، لا يحول دون ادانتها سواء على المستوى الفردى او الجماعى ، السيكولوجى او السياسى ، اما على المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان . فالنصر يثير فى قواد الحروب شهوة التمادى فى العنف كالنمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من اكلى لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة . لكن الذى يشهر السيف دائما ، به يموت .

اما على المستوى السياسى أو بالاخرى التاريخى فان الدول التى قامت على اسس حربية قد ادت بها هذه النزعة الى الفناء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وان حققتفىبادىء الامر انتصارات مثيرة .والامثلة على ذلك كثيرة منها : اسبرطه والدولة الآشورية ومجتمع التتار (*) .

(٥)

ثالثا : النظر الى التاريخ من خلال الدين :

بعد ان انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الانهيار وهذا التحلل ، بدأ يبحث فى

(*) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ وما بعدها .

شأن الدول العامة الشاملة اذ اعتبر انها ذات نطاق اوسع من الحضارات وان احتوتها . وقرر أن ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية :

الاول : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها ، وتتولى الدول العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية ولا يعتبر قيامها بشيرا بهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعى .

الثانى : تنبعث الدولة العالمة عن الأقلية المسيطرة . والاقلية المسيطرة هى الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقاتها الابداعية . فخسرت ولاء الجماهير المحكومة واعجابها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث ابان التحلل .

وان نظرنا الى هذه المظاهر مجتمعه ، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الاولى غامضة ومبهمة هى ظواهر تحلل اجتماعى ، اذا بها فى نفس اوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه . فالدول العالمية يفرضها بناتها ، ويتقبلها رعاياها دواء شافيا لجميع أوجاع عصر الاضطرابات . وهى وفقا للتعبير السيكولوجى نظام يرنو الى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه . وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساما يحصد الجانبين على السواء . ولذلك فان مواطنى تلك الدول اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا .

بيد أن التاريخ اظهر فى جميع الحالات بلا استثناء أن الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ أنها لم تتمخض الا عن سلام وهمى .

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والأهمية فى التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات وكذلك حقوق المواطنين بدرجة

أقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل فى ظل تلك الدول(*) .

وفى غمار عصر الاضطرابات أيضا تنبعث الأديان العالمية ، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هى المسيحية والبوذية والهندوكية والاسلام(**) .

ورأى فى معالجتهن جميعا كأنما هن متعادلات روحيا ، وأن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروحى ، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية ، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها . وقد أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال .

ولكن يتساءل توينبى تساؤلا وجيها هنا هو كيف تأتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والاسلام - منفصلين عن بعضهم بعضا - أن يحرزوا مزيدا من التقدم والازدهار فى عالم بات متحدا على نطاق واسع ؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح فى العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل ، ولا حل لهذا الصراع الا بمزيد من الدفع الروحى للنفوس البشرية . وظاهر انه قد أصبح للحقيقة فى العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق ، ولكن يجافى أحدهما الآخر ، هذان هما : الوحى النبوى والعقل الفلسفى ،

(*) انظر ما كتبه توينبى عن الدول العالمية فى « مختصر دراسة للتاريخ » ، الجزء الثالث الذى ترجمه الى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم ، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م ، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس .

(**) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها ديانة شاركت فى أى حضارة من الحضارات العالمية .

ويقرر توينبى أنه لا يجد ازاء هذا الموقف الا بديلين فحسب ، فما ان يتمكن أسلوبا الحقيقة من التوفيق بينهما أو أن يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه فيتم له اخراج خصمه من الميدان

واذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة فان هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك . فان كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية .

فالحق أن سيطرة الانسان على الطبيعة المادية - التى منحها العلم للانسانية - هى للانسانية اقل أهمية - الى اقصى الحدود - من اهمية علاقاته بنفسه ، وباخوانه البشر وصلته بالله(*) .

فما كان ليتاتى للعقل البشرى أن يجعل من الانسان سيدا على العالم لو لم يوهب سلفه فى المرحلة السابقة على الانسانية ، القدرة على التحول الى حيوان اجتماعى . ولكن الانسان البدائى لم يرتفع الى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع ان يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لا غنى للانسان العامل عنها كى يؤدى الأعمال القائمة على التعاون والتآزر . ولقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكنه لم يشارك فى ايجاد حلول لها وما كان فى وسعه أن يفعله .

والواقع - كما يرى توينبى - أن أهم الاسئلة التى ينبغى للانسان الاجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل . وهذا هو الدرس الذى سعى سقراط الى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة بغيه نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه .

(*) قارن ذلك بما قرره محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراغى ود. مهدى علام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م ، الفصلان الأول والثامن .

ويرى توينبى أنه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاه من غير مشاركة الله . فلو أسقطت المرشد العلوى من اعتبارها لا ندفع الانسان الى الفتنة والتنافر ، وهو ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة ، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن هى نفسه بحكم كونه كائنا اجتماعيا .

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الانسان قدرة على ان يرتفع بحياته الى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الانسان ان يلعب دوره فى مجتمع نبذ الاله الواحد .

وهذا العناء ناجم عن ان الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زمانا ومكانا . وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرىء يشارك فيه — على حده — مجرد حكاية يرويها ابله ، لكن هذا الشىء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيا عندما يكشف المرء فعل الاله الواحد الحق(*) .

وعلى هذا النحو ، قد تكون الحضارة — اية حضارة — ميدانا للدراسة مفهوما بعض الوقت . الا ان ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقيا .

ويضيف توينبى أيضا ان الاديان العليا تهيىء للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله — هذه الدولة الالهية — على الأرض ، فيتاح للانسان — من ثم — المساهمة بقسط غاية فى الضآلة فى سير التاريخ

(*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى الى دراسة التاريخ ، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ . راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر ، الفصل الرابع والاربعون ، ص ٤٣٣ وما بعدها ، وأيضا الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ .

وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية ص ١٩٣ .

الدنيوى . وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض ولكن على اعتبار انه مساعد ارادى لاله يضفى سلطانه على جهود الانسان لتأدية رسالته على الدنيا ، يضفى عليها قيمة ومعنى ربانيين .

(٦)

مستقبل الحضارات :

تحدث توينبى باسنفاضة عن التلاقى بين الحضارات والتصادم بينهما ، وقد تحدث بداية عن التلاقى المكانى الذى أوضحه بالنظر الى منطقتين صغيرتين هما : حوض نهرى سيحون وجيحون وكانت هذه المنطقة التى نشأت فيها حضارات وتلاقت فيها أخرى وتصادمت فيها أيضا ، وهذه المنطقة هى مسقط رأس البوذية المهايانانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى .

أما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا (وهى ذات معنى أوسع من سوريا الحالية) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة ، حيث تبلورت الديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما انبعث اليهودية فى فلسطين (سوريا الجنوبية بتعبير توينبى) . واذا اعتبرنا الحجاز امتدادا لسوريا صوب الجنوب لامكن ادخال الاسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة .

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات ـ كما يقرر توينبى ـ أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير عادى ـ داخل حدودهما ـ كمواطن انبعاث الأديان العليا(*) .

(*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية له « مختصر دراسة للتاريخ » الجزء الثالث ، الباب التاسع ، الفصل الثلاثون والفصلين الحادى والثلاثون والثانى والثلاثون ، ص ٢٦٥ وما بعدها .

وتحدث توينبى أيضا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضـارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحى الأرثوذكسى وكذلك تلاقيها مع العالم الهندى ثم مع العالم الاسـلامى ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الاصيلة ·

وكان بهذا التلاقى ما به من مآسى التلاقى بين المتعاصرين · ومن خلال ذلك نستطيع أن نستكشف حديثه عن مستقبل وحاضر اهم الحضارات·

(أ) مستقبل الحضارة الاسلامية :

اشرنا من قبل الى أن الاسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السوريانى ردا على تحدى الهيلينية ، فلقد امكنه طردها من العالم السريانى ، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الاسلامية التى هى من صلبه فامكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السريانية ان يطرد شبح الفناء الذى آرقها ، فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة ، بل اصبح الاسلام هو الشرنقة التى خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سليلا الحضارة السريانية(*) ·

ولقـد قام الاسـلام بفضل خاصيتين فيه بسـد حاجة المجتمـع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة · ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الاسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة

(*) انظر :

Tonbee : Civilization on Trial, Ch. X (Islam , The West & The Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان « الحضارة فى الميزان » للاستاذ امين محمود الشريف ، نشر مطابع عيسى الحلبى بالقاهرة ، بدون تاريخ ·

الاسلامية تبعا لنظريته فى ان الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار(*) ولقد شكلت الحضارة الاسلامية آنذاك تحديا للحضارة المسيحية الاوروبية فى امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدى العثمانيين من جهة أخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوربية للحضارة الاسلامية ممثلة فى الحروب الصليبية ولكن لا شك ان اعمقها وأخطرها وابعدها اثرا على كل شعوب العالم لا العالم الاسلامى فحسب هى الحضارة الاوروبية الحديثة ، فلقد غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة الى تحرير المرأة . ولا شك أن المؤرخ الاوربى المعاصر الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الاوربى لحضارات الشرق على انها أهم ظاهرة فى العصر الحديث .

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الاسلامى على ذلك أو بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الاسلام لذلك التحدى الغربى ؟

لقد تمثلت الاستجابة فى مظهرين هامين شملا العالم الاسلامى كله همـا :

(*) الحق ان راى توينبى ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخيــة موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية اذ انه يرى أن النبى محمد (ﷺ) لو ظل داعية للاسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان افضل ، وهذا الراى يرجع الى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة، ولا يحق لتوينبى بالقطع أن يتحدث عن الاسلام من خلال المسيحية - أو كما قال فون جرونبوم - انه لا يحق لتوينبى أن ينظر لمحمد من خــلال المسيح راجع هذا فى كتاب :

The intent of Toynbee's History

فى المقالة التى كتبها فون جرونبوم من بين مقالات هـذا الكتاب بعنوان :

Toynbee's concept of Islamic Civilization.

نقلا عن د. أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ .

١ ــ مظهر التزمت Zeulotism : وهذا يبدو فى انه بمجرد ان واجهت بعض الدول الاسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجى والاقتصادى تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعا لها يقيها من العدوان الخارجى . وقد تمثل ذلك فى الحركات الوهابية فى نجد والحجاز والسنوسية فى ليبيا والمهدية فى السودان ، والأسرة الحميدية فى اليمن . ويلاحظ ان هذه الحركات قد ظهرت فى مناطق قاحلة ــ عدا المهدية فى السودان فقد كانت فى ظل النيل ــ ولم تكن هذه المناطق تهم الغرب الأوربى قبل اكتشاف البترول .

٢ ــ مظهر التشكل Herodianism حيث يجد المتشكل ان افضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر ان يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضى ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها . وقد بدا ذلك واضحا فى محاولة التشكل التى احدثها محمد على فى مصر . ومصطفى كمال اتاتورك فى تركيا . ومن الملاحظ ان كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية اجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الأوربية .

ولكن الملاحظ ان هاتين الاستجابتين فاشلتان ، فالاستجابة الأولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح اصيلة ، فهى لم تزيد عن كونها راسب حضارى متحجر من حيث الطاقة الحيوية . وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجى لأنها لن تقدم اسهاما ابداعيا فى تيار الحضارة القائمة فهى عملية تقليد لا ابداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادى بوسائل غربية بدلا من ان تستثير فى النفوس طاقات خلاقة مبدعة .

ان اخفاق المتزمتين كاخفاق المماليك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم المحتوم . أما اخفاق المتشكلين فمن نوع اخفاق مبتدىء فى الفروسية فى امتطاء جواد جديد اذ يهوى به ويجرفه

التيار الى موت محتوم . فقد مر على حركة التشكل اكثر من قرن ئ مصر ونصف قرن فىتركيا . ولكن النتيجة جاءت عقيمة فى البلدين . ولعل أهم اسباب اخفاق حركة المتشكلين تداعى الاستجابات الفاشلة لأنهم يصطدمون دائما مع المتزمتين وكانوا أقسى ضراوة فى معاملة مواطنيهم من الأجانب ، فقد تمثل ذلك واضحا فى حرب محمد على للوهابيين ، وكذلك فى قضاء اتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام ١٩٢٥م .

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية فى هاتين الصـورتين (تزمت وتشكل) حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات أهم مظاهرها ان تيـار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية اصبح اكثر شيوعا من تيار المتزمتين ، فقد انتشر التشكل فى دول كانت متزمتة مثل افغانستان والمملكة السعودية واليمن . وكذلك اصبح العالم الاسلامى بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه الجغرافى موطن صراع بين الاتحاد السوفيتى والغرب . وكذلك انتشرت فكرة القوميات كالتركية والايرانية والعربية وقد اصبحت فكرة القومية اكثر جاذبية من فكرة الوحدة الاسلامية .

وعلى اى حال فتوينبى يرى أنه مهما كان من أمر النكبات التى حلت بالعالم الاسلامى خلال القرن التاسع عشر ، فانه ما ان حل عام ١٩٥٢م فى النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الاسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من اطرافها . وأمكن هذا الجوهـر انتزاع نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية .

وعن مستقبل الحضارة الاسلامبة ، يرى توينبى انها حضارة حية ولن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضـارة متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم . واذا ما اعترض الفرد الاوروبى على ذلك فى صلف قائلا : ماذا ننتظر من فلاح مصر أو حمـال اسطنبول ؟ فان ذلك قد قاله جده الاغريقى بعد فتوح الاسكندر الاكبـر للسوريان وتبين انه قول خاطىء ، ويضيف توينبى ان الحضارة الاسلامية

قد تنافس الحضارة الهندوكية او بوذية الماهايانا من اجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا ٠

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يكمن فى الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الأوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل ؟ ويرد على ذلك بقوله : أن الحضارة الغربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين افكار المساواة والاخاء والحرية التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، بينما طابع الحضارة الاسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ ارتفعت فى ازهى عصورها فاستطاع ان يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الاخشيدى) ٠

وامرا آخر لا يدرك الكثيرون اهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الاسلامية ، اذ ان هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة ، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك ان توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير ٠ ولقد فشل الاداريون الاوروبيون فى علاج هذه المشكلة لأنها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع دينى (*) ٠

(ب) اليهودية :

كانت اليهودية – كما يرى توينبى – فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة ٠ اذ يقرر توينبى انها فضيلة

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » عن الحضارة الاسلامية ، ص ٣٠٧ – ٣١٥ ٠ وايضا راجع ما كتبه عن ذلك فى « الحضارة فى الميزان » فى الترجمة العربية مقالة « الصراع بين الحضارات » ، وكذلك انظر : أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ وما بعدها ٠

متحجرة من حضارة بادت وانقضت فى كل مظاهرها • فلقد كانت دولة يهودا Judah الاقليمية السريانية ـ وعنها انبثقت اليهودية ـ واحدة من الطوائف العبرانية ، الفينيقية ، الآرامية ، الفلسطينية • ولكن بينما فقدت الطوائف الاخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها ـ كما فقدت كذلك صفتها كدولة ـ بفعل المصائب القاتلة التى توالت على المجتمع السورى نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جارية البابلى والهلينى ، فان هذا التحدى نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليبدعوا لأنفسهم طرازا طريفا من الكيان الطائفى • وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد ، استعاضوا عن فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم ـ فى صورة تشتت (*) ـ بين ظهرانى اغلبية أجنبية وفى ظل حكم أجنبى •

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهارة خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضرية • ويرى توينبى انه مهما يكن من امر التسامح الذى ما برح الناس فى الدول الغربية يبذلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيهم فان الفرد المسيحى الغربى ما برح يجابه تضامنا وثيقا يربط اليهود بعضهم ببعض • كما يواجه طموحا يهوديا الى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع الموحد فى الغرب على جميع افراده بما فى ذلك اليهود • لكن اليهود ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم اية مزايا • فكان ان اصبح الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى • ويجد اليهودى نفسه ـ عمليا ـ منبوذا بمختلف الاساليب ، وان كان المجتمع المسيحى الغربى من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه •

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما

(*) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم فى فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريبا •

أحدثوه من طرد للفلسطينيين العرب والاستيلاء على ارضهم بحجة انهـــا كانت أرض أجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين مثل ما فعل معهم الالمان ٠ ولقــد اغفل توينبى فارقا هاما (*) هو ان الالمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضـد جماعة شاذة اضرت بقضيتهم ابان الحرب العالمية الاولى ، فى حين ان الصهاينة قوم غرباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار راس رمح فى العـالم العربى ٠

ويقرر توينبى بعد ذلك ان تلك التجربة الصهيونية قد اثبتت ان الخصائص « اليهودية » التى طالما الصقها المسيحيون منذ أمد طويـــل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم ، هى حصيلة الملابسات الخاصـة التى صاحبت تشتتهم فى انحاء العالم الغربى ، ولا ترجع تلك الخصائص الى أية خلة عنصرية خاصة موروثة ٠ ان تناقض الصهيونية ، انها تبذل جهدها الشيطانى لتشييد صرح جماعة يهودية لحما ودما ، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشـاط لانخراط اليهود فى عالم غربى ٠ مثلما داب اليهودى الفرد على التطلع الى ان يصبح بورجوازيا غربيا يهودى العقيـدة او بورجوازيا لا ادريا (لا دينيا) ٠

ان اليهودية فى تاريخها عبـارة عن تشتت وان الطبع اليهودى والنظم اليهودية ــ من ولاء مغرق فى الحذر لشريعة موسى ، والتزام تام لقواعد وأحكام التعامل التجارى والمالى ــ كانت من الاعمال التى جعل منها التشتت اليهودى على مر العصور ، طلاسم اجتماعية ، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيا ، قدرة سحرية على البقاء ، ولكن يهودا محدثين اصطبغوا بالصبغة الغربية ــ سواء انتموا الى المدرسة الليبرالية (**)

(*) نوه الى هذا الفارق الاستاذ فؤاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » ص ٣٢٦ من الجزء الثالث ٠

(**) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرا الا فى ان الاولى اسبق لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذى ازدهر فى القـرن

أو الى الصهيونية ـ خرجوا على هذا الماضى التاريخى ٠ وكان خـــروج الصهيونية عليه اشد عنفا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية ٠

فان الصهيونية بنبذها تقاليد « التشتت » اليهودى جملة ، لتقيم امة جديدة مستقرة جديدة على الارض ، على غرار ما فعله الـــرواد البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين اقاموا الولايات المتحدة الامريكية واتحاد جنوب افريقيا واستراليا ونيوزلند ، أجل ان الصهيونيين بفعلتهم هذه كانوا يدمجون أنفسهم فى الوسط الذى يطلقون عليـــه « الأممى » (*) واذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحى من اسفارهم ، فان هذا الوحى ليس هو الوحى الذى تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحـــى الأنبياء ، لكنه وحى تلقوه من القصص الواردة فى سفر الخروج ويشوع التى تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب اى أرض تدوسها اقدام بنى اسرائيل ٠ فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقة ٠

وبهذه الروح اتجهوا فى تحد وحماسة الى احالة انفسهم الى عمال يدويين عوضا عن عمال ذهنيين ، الى قوم ريفيين عوضا عن سكان مدن ، الى منتجين عوضا عن وسطاء ، الى زراع عوضا عن صيارفة ، الى محاربين عوضا عن تجار ، الى ارهابيين عوضا عن شهداء ٠

وقد اظهر اليهود فى أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصـــلابة مذهلتين مثلما أظهروه فى أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الايام للاسرائيليين

=

التاسع عشر فى أوروبا وكاد اليهود فيه يذوبون فى المجتمع الغربى باقتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التشـتت اليهودى وتحاول جمع الكيان اليهودى فى دولة وقد اسسها هرتزل Herzl كقرينة على قلق اليهود من اغلاق الطريق الذى يؤدى الى استيعابهم ٠

(*) (الأممى) لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من عداهم من البشر ٠

ـ وهو الاسم الذى يطلقه يهود فلسطين على انفسهم ـ رهن بما سيظهره المستقبل وحده • اذ يبدو ان الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها • وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الاسرائيليين بكثير • فوق هذا فقد اصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ أصبح الامر امر صراع بين الاتحاد السوفييتى وأمريكا على الشرق الاوسط (*) •

لعل توينبى يشير هنا ـ وقد كتب ذلك قبل عام ١٩٥٢م ـ من طرف خفى الى امكان ان ويسحق اليهود الاسرائيليين من العرب والاسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على ان اليهود كيان متحجر امام الاسلام الذى به طاقاته الحيوية الكثيرة • ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الان بحركة السلام ؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ ان الامر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده •

(جـ) مستقبل الحضارة الغربية :

قرر توينبى فيما اشرنا اليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها ، ان السبب فى كل حالة نوع من الاخفاق فى تقرير المصير • ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه ارادته صوب عمل نافع • ويتمثل هذا التفريط فى تردية فى التعلق بنوع من الوثنية اقامه هو نفسه لنفسه •

وحينما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى ، يجده قد سلك مسلك الانسان الضال العاكف على عبادة بضعة اوثان • الا ان من بين هذه الاوثان وثنا سادت عبادته الاوثان الاخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية • هذا هو وثن الدولة الاقليمية القومية • ويعتبر توينبى

(*) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية ، ص ٣١٦ ـ ٣٢٩ •

ظاهرة تقديس الدولة الاقليمية الى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين :

الأولى : ان هذا التعلق الوثنى بالدولة الاقليميه هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : ان هذه العقيدة الباطلة هى السبب فى انقضاء أجل مالا يقل عن الاربع عشرة حضارة - وقد يكون عدتها ست عشرة - من الحضارات الاحدى والعشرين .

وحقا ما برحت الحرب التى يقتل فيها الاخ اخاه،ويشتد فيها استعمال العنف - وهى نتيجة التعلق بفكرة الدولة الاقليمية - هى الى ابعد حد اكثر عوامل الفناء شيوعا ، ويرى توينبى ان أزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية . اذ انه على الرغم من انه قد بلغ الذروة فى تقدمه المادى الا انه يحس بجوع روحى . واذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحى فألزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما اليها ، فالى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : « ان التائهين فى بيداء المجتمع الغربى قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الاقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة » .

ويرى توينبى أن الانسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فان قيض له أن ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية

مع غالبية الجنس البشرى ، تلك التى لم توفق فى المجال المادى توتفيق الانسان الغربى (*) ٠

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية ، ولكن هل يمكن ازاحة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟

ان توتينبى يحاول ازاحة ذلك القلق من خلال اعتقاده ان انهيار بعض الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية ، فالقول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية .ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة، وان العوامل الايجابية فى امكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات اقوى من العوامل السلبية ٠ وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحرب وتطالب بالمحبة ٠

ويحاول توينبى بعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم بعبارات عاطفية اكثر منها عقلية وحصيلة تجارب مؤرخ قدير حينما يقول : لعل العناية الالهية التى فديت الانسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى الى الرشد فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينا فى الوقت الحاضر ، ان القبس الالهى للطاقة المبدعة لا يزال كائنا فينا وان قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة بنا (**) ٠

(*) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة ترجمته للجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » ، ص ٢٣ ــ ٢٤ ٠

(**) احمد صبحى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٣ ٠

ويرى توينبى انه من الممكن تحاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظـام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين • فى السياسة بتعاون الجميع من أجل اقامة حكومة عالمية بعد ان تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وان كـان يرى انه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتى واسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فانه يمكنهما تحمل هذه المسئولية ، ويرى ان الولايات المتحدة اقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك اكثر المقومات لذلك واهم تلك المقومات انهـا ما زالت أمة لم تلغ الـدين وهى اكثر تسـامحا وسـخاء (*) •

اما من الناحية الاقتصادية فان هذه الحكومة يجب ان تعمل بمبدأ وسط بين مبداى الحرية الفردية حيث الديمقراطية ، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية • اما فى الدين وهذا اهم الجوانب فأن تعلو قيمـة الروح على كل القيم المـادية •

ولعل تلك النتيجة التى وصل اليها توينبى هى اغرب ما فى نظريتـه لأنها توضح تناقضه ، فعلى حين يرى ان الولايات المتحدة هى ما يمكـن ان تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر ان تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى يراعى حرية الافراد • ذلك وهو يعلم علم اليقين أن كلا من النظامين الرأسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له •

* * *

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » بعنوان « نحو نظام عالمى للمستقبل » فى الباب العاشر ، الفصل الثانى والاربعون ، ص ١٩٦ ـ ٢٠٠ •

اهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) أرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل ، اربعة اجزاء ، نشرة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ – ١٩٦٦ م .

(٢)
Toynbee : Civilization on trial : ch . X, Islam, The West & The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ امين الشريف بعنوان « الحضارة فى الميزان » ، عيسى الحلبى ، القاهرة ، بدون تاريخ

(٣) د. احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الين واليانج : مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع .

(٥) محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ١٩٦٨ م .

محتويات الكتـــاب

الموضـــوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٠٩٧

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر: ٣ حيضان الموصلي
بجوار جامع الرعاة

